المنظمة العربية للترجمة

رينيه جيرار

العنف والمقدّس

ترجمة

سميرة ريشا

علي مولا

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

العنف والمقدّس

المنظمة العربية للترجمة

رينيه جيرار

العنف والمقدّس

ترجمة

سميرة ريشا

مراجعة

د. جورج سليمان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
جيرار، رينيه
العنف والمقدّس/ رينيه جيرار؛ ترجمة سميرة ريشا؛ مراجعة جورج سليمان.
574 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
بيبليوغرافيا: ص 553 - 561.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1424-1
1. العنف - الجوانب الأخلاقية والدينية. 2. الطقوس الدينية. أ. العنوان. ب. ريشا، سميرة (مترجم). ج. سليمان، جورج (مراجع). د. السلسلة.
203

Girard, René
La Violence et le sacré



المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران (يونيو) 2009

المحتويات

مقدمة المترجمة

عالم رينيه جيرار غنيّ، مهيب، تطرقه من باب الفضول فتلفي نفسك مستدرجاً إلى رحلة مُساريّة برفقة ملقّن يعرف كيف يقبض عنك السّر ويجلوه في حينه، فهل عجب إن سمعنا مفكرنا يعلن في إحدى مقابلاته المصوَّرة: «أنا جلـيَاني!(*) «je suis apocalyptique»»، أو كانت المواقف من نظريته تراوح في معظمها بين التجنّب الحذِر والهجوم العنيف؟

ها نحن في المرقاة الثانية بعد تبدّد وهم الحرّية الرومنسي(**) وتوطّد مثلّث **الرغبة المحاكية** الذي يُعتبر حجر الزاوية من عمارة جيرار الأنثروبولوجية، ولا مطمع لنا في بلوغ مرحلة الكشف الأخير إلا بعد أن يتم لنا اطّراح كامل أوهامنا وعاداتنا الفكرية.

ليست المحاكاة وقفاً على العالم الإنساني، لكنها تكتسب فيه

[إن الهوامش المشار إليها بـ (*) هي من وضع المترجمة، أما الهوامش المرقمة تسلسلياً فهي من أصل الكتاب].

(*) عن الإنترنت: Video René Girard: Je suis apocalyptique, Raymond Aron et Clausewitz.

(**) انظر كتاب رينيه جيرار، **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**، ترجمة رضوان ظاظا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008).

مع ظهور اللغة والفكر الرمزي بعداً ثقافيّاً واجتماعيّاً يحول دون اختلاط المملكتين الحيوانية والإنسانية.

ذلك ما يعلنه جيرار في كتاب **العنف والمقدّس**، حيث ينطلق من طرح مؤدّاه أن العنف ذو طبيعة محاكية ليجعله من ثمّ في أساس كل فكر ديني وثقافي، مستدلاً على ذلك بتحليل مقارن لعدد من الأعمال التراجيدية والطقوس والأساطير المتباينة الانتماءات، بدءاً ببلاد اليونان وانتهاء بأفريقيا البدائية، فما عسانا نعرف عن الرغبة البشرية المحاكية؟ ما حقيقتها؟ وما هي آلية سيرها؟ بل ما هي مخارجها المعهودة؟ وكيف يتأتّى لها بناء المجتمع والثقافة البشرية؟

أولاً: مثلّث الرغبة

تلتقي الأوساط العلمية والعامة على تحديد الرغبة بطرفين اثنين هما **الراغب والمرغوب**. وهي نظرة خطية تفترض أن المرء يبادر حرّاً، مختاراً إلى تركيز رغبته على غرض محدّد استحق بذاته أن يصبح محطّ أشواقه وموضوع إيثاره. على أنها صورة سرعان ما يعروها الارتجاج لدى مواجهتنا شعوراً كالحسد والغيرة حيث يتحقق لدينا أن امتناع الغرض المرغوب على الخصم المنافس غالباً ما يكون أحب إلى الراغب من بلوغه واغتباط الحاسد بفقد الآخر ما بحوزته يفوق هناءته بالحصول على ما يظن أنه مشتهاه. ذلك ما يؤكده رينيه جيرار بإثباته للرغبة بنية مثلثة قوامها: **الراغب/ فاعل الرغبة** (Sujet du désir) **والمرغوب/ موضوع الرغبة** (Objet du désir)، **والمنافس** (Rival)، يقيناً منه بأن رغبة التملك ضاربة في عمق كل نفس بشرية، وهذه الرغبة محاكية، في جوهرها، بمعنى أن المرء لا يرغب في هذا أو ذاك من الأشياء لما للغرض المرغوب من قيمة في ذاته، بل لأن امرءاً آخر نظيره قد صيَّره له مرغوباً بفعل امتلاكه له، أو مجرّد الرغبة فيه. إن المرء

يعجز عن الرغبة من تلقاء ذاته في أي شيء، ويستدلُّ على موضوع رغبته بوساطة طرف ثالث، لا بالكلام الصريح، بل بما يشبه الإيماء، ما يجعل رغبة الراغب استنساخاً لرغبة نموذج يعيّن له موضوع رغبته ويغريه بالمجاهدة للحصول عليه.

أما إذا صحّ أن المرء لا يشعر بالرغبة إلا بعد أن يتم له إشباع حاجاته وميوله الأساسية، فإنه في هذه المرحلة الأولى لا يكون عارفاً موضوع رغبته بالضبط، بل راغباً في ما لا علم له به، لأن موضوع رغبته الأول والأخير هو الكيان الذي يشعر أنه يمتنع عليه في حين يتمتع به شخص آخر من دونه، وهو ينتظر من هذا الآخر أن يدلَّه على ما يتعيّن عليه بدوره أن يرغب فيه لكي يظفر بالكيان الأثير. إن العلاقة بين طرفي الرغبة هذين هي أشبه بالعلاقة بين المريد (Disciple) والنموذج (Modèle) الذي يكفي أن يرغب في غرض معيّن كي يرى فيه المريد شيئاً كفيلاً بأن يهَبَه نظير ما يَهَب النموذج من اكتناز كياني. وعليه، يمكن القول إن موضوع الرغبة يدين برونقه إلى التأثير المبهِر الذي يمارسه شخص النموذج على مريد يجدّ في طلب الغرض المرغوب طمعاً ببلوغ ما يظن نموذجه عليه من سؤدد وحظوة.

ثانياً: المحاكاة والعنف

1 ـ الأزمة المحاكية

إذا كان حق النموذج الطبيعي يخوّله أن يذود عن امتيازه ويمنع المريد من مشاطرته إياه، فإن هذا الأخير سيبقى، على إعجابه بالنموذج، ينكر تقدّمه عليه لما ينطوي عليه العكس من تسليم بالقصور والدونية. من هنا كان النزاع هو النتيجة الحتمية لانصباب

رغبتين على موضوع واحد، فلا يكاد المريد يظن أنه وجد الكيان المبتغى أمامه ويندفع في طلبه مشتهياً ما للآخر حتى يلطمه مدّ الرغبة المناوئة مضاعفاً لديه الشعور بالحرمان الذي يعود فيلهب عصف الرغبة المحاكية من جديد. إنه مأزق الإكراه المزدوج الذي يتعادل فيه الأمر والنهي - «إقتدِ بي!»، «لا تقتدِ بي!» - ويتشابكان محوِّلين النموذج من معبود إلى منافس، وبالعكس. ولا غروَ، فإن من طبيعة الرغبة المحاكية، كما يقول جيرار، أن تنطلق بصاحبها أبداً نحو أهداف مستحيلة ولا تتغذّى إلا من خيباتها المتواصلة. إنها ثمرة إرادة مسعورة بالحقد، حقدٍ على الذات التي لا تملك إلا أن تجريَ في إثر الآخر، وحقدٍ على الآخر الذي لا يفتأ يغري المريد بالتشبّه به ويكفّه عن ذلك، في آن.

ولا نحسبنّ النموذج بمأمن من الوقوع في شرَك هذه اللعبة، حيث إنه لا يكتفي بانتظار انبعاث الرغبة في نفس الآخر بل يعمل على تأجيجها بكل ما أوتي من وسائل. من ذلك دأبه على عرض كل ما يعتقد المريد أنه كنز النموذج الثمين. لكنه في كل مرة يشحذ رغبة المريد، يحكم على رغبته نفسها بالاضطرام. هكذا نرى النموذج والمريد يتبادلان المواقع مداورة، بفعل **وساطة مزدوجة** تُسْلمهما إلى عملية صدّ وإغراء لا يقر لها قرار. أما موضوع الرغبة فإنه إما أن يسقط في النسيان أو ينكفئ إلى مرتبة ثانوية، ما لم يُصَر إلى تدميره بالكلية. وقد أفصحت بنية التراجيديا، بامتياز، عن واقع **التناظر** هذا الذي يبلغ أوجه في ظاهرة الرؤية المزدوجة، حيث يتحوّل المتنافسان إلى **صنوين** رديفين يخلع كل منهما صورة حقده **المسيخ** على الآخر.

ولما كان البشر يميلون، بتأثير من نزعتهم المحاكية، تلقائياً،

إلى التعامل مع أعداء الآخرين كما لو كانوا أعداءهم الشخصيين، فإن دائرة التبادل العنفي تشرع في الاتساع منذ اللحظة الأولى، نظير بقعة الزيت أو ظاهرة العدوى الوبائية، على وقع أعمال الثأر والانتقام التي تنذر بتدمير الجماعة بأسرها.

2 ـ الحل الذبائحي

في ذروة الأزمة المحاكية، حيث **اللاتمايز** على أشده بفعل تطابق الرغائب والأوهام، وما من يملك إيقاف تدافع كرة الثلج، تبتكر الجماعة وسيلة تقيها خطر التفتت والانهيار، ألا وهي الإلقاء بمسؤولية ما حلّ بها من شرور على واحدٍ من أفرادها تمهيداً للتخلّص منه. وهكذا تبدأ الأحقاد تتجمّع وتتروّس باتجاه ضحية بريئة تجري معاقبتها بالقتل أو الطرد حتى الموت. هذا **الإجماع العنفي** على التضحية بفرد واحد بديلاً عن جماعة يترصدها خطر الإبادة الشاملة هو ما يسميه جيرار **بالإبدال الذبائحي الأول.**

ثالثاً: بروز المحظورات

تعقب قتل الضحية حال من الهلع والذهول يهدأ معها غليان العنف، فتبدأ الجماعة تعمل على تلافي الوقوع مجدداً في حلبة العنف المتبادل بإطلاقها الروادع وتحديدها المحظورات التي تنهى عن كل ما من شأنه أن يقود إلى المحاكاة وانعدام التمايز ـ مما يفسّر رُهاب التوأمين ـ وإرسائها القواعد الخلقية والمعايير السلوكية والتشريعات القضائية التي ترمي إلى خنق العنف في مهده انطلاقاً من مبدأ هو الآتي: لا يجوز ارتكاب ما ارتكبته الضحية الفدائية من آثام وشرور. وأول ما تنجلي عنه الأزمة الذبائحية محظورات السفاح والقيود الجنسية، بشكل عام.

رابعاً: نشأة الطقوس

بيد أن قتل الضحية الفدائية وحده لا يكفي لترسيخ حال المصالحة والوفاق بين أعضاء الجماعة، بصورة نهائية، بل إن خطر تجدد العنف يبقى قائماً بفعل استمرار آلية الرغبة المحاكية من جهة، وتراخي الروادع والمحظورات مع الزمن من جهة ثانية. لذا كانت الجماعة، في كل مرة ينذر العنف بالتفجّر، تعمد إلى إعادة تمثيل الأزمة وانفراجها بإنشائها **إبدالاً ذبائحياً ثانياً** يستعيض عن **الضحية الفدائية** التي تنتمي إلى الجماعة **بضحية طقسية** من خارجها؛ ضحية تكون غريبة عن الجماعة بحيث لا يتأدّى مقتلها إلى اشتعال الثارات مجدداً وفي الوقت نفسه قريبة منها بما يتيح للذبيحة أن تؤتي مفاعيلها المرجوّة. من هنا الدأب على اختيارها من بين أسرى الحرب والمهمّشين والمنبوذين وأصحاب العاهات قبل أن يُصار إلى الاستعاضة عنها بالذبيحة الحيوانية، لما بين العالمين الحيواني والإنساني من صلات ووشائج رمزية.

لقد كانت الضحية الفدائية في حياتها أصل الشرور وعلة البلاء ما جعلها تستحق الطرد والموت، أما بعد موتها فستعمل على تطهير الجماعة وتجديد وحدتها من خلال **ضحية طقسية** تحظى بكل إجلال وتقديس. وإذا كان قتل الضحية الأولية قد خوّل الجماعة الشفاء من أوصابها والخروج من دائرة العنف المتبادل، فإن استذكاره الدوري هو الطريقة الوحيدة لمخادعة العنف وطرده مؤقتاً خارج الجماعة. هذا التكرار الطقسي لعملية **القتل التأسيسي** هو في أساس الديني الذي ما لبثت أن حلت مكانه المؤسسات تدريجيّاً، حيث يتعيّن على الجماعة إخفاء الآلية الذبائحية والتمييز ما بين عنف غير شرعي أدّى إليه النزاع المحاكي، وعنف مقدس شرعي يتمثل في إنشاء الذبيحة الطقسية. وقد رأينا جيرار يحصي في

عداد الطقوس الدالَّة على الآلية المذكورة إحكامَ القناع في بعض الاحتفالات الدورية، وانتهاكَ المحظورات في ما أسماه العيد المضاد الذي يسبق العيد، والذبيحة التي تعلن ذروته في المجتمعات البدائية.

خامساً: الميثولوجيا

إنها محاولة استذكار وشرح عقلاني بتعابير دينية ورمزية لقصة الأزمة الذبائحية وحلّها السحري، نعني حدث القتل التأسيسي والضحية الفدائية المؤلَّهة. وما الآلهة البدائية إلا تجسيدات وهمية لعنف يصم كلاً من أفراد الجماعة. هذا التعالي الديني هو ما يتيح لجم النزاع المحاكي معلناً انتقال الإنسان من حال الفطرة والطبيعة التي يقف عندها الوجود الحيواني إلى حال الثقافة والحضارة التي تميّز الوجود الإنساني.

إن الأساطير، في نظر جيرار، هي أول ما وافانا به الفكر البشري من شروحات للعالم والمجتمع، في حين أن الطقوس هي أولى التمثيلات الرمزية، والمحظورات أولى القوانين الأخلاقية، وما عسى تكون الثقافة والحضارة إلا محاولة شرح للعالم والمجتمع، ونشاطاً دؤوباً من أجل خلق نظام رمزي يحيل إلى مدلول خفي، وتنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض؟

سادساً: مواقف نقدية

لا يني رينيه جيرار يذكِّر في كل مناسبة بظاهرة **الإغفال والإنكار** التي باتت تطرح عقبة جدية أمام كل بحث في العلوم الإنسانية، ما ينذر بعودة العنف، لا على صعيد التاريخ فحسب، بل على صعيد

المعرفة أيضاً، مادام الفكر الغربي الحديث يصر على إنكار دور العنف المحاكي في بناء المجتمعات البشرية. لذا يجد جيرار نفسه مدعوّاً إلى انتهاك المحرَّم الذي لم ينتهكه الفكر الوثني بإظهاره دور العنف في المجتمعات البشرية تمهيداً للخروج بالحضارة من دائرة المحاكاة الشريرة التي لا تنفك تستدرجها من أسر التبادل العنفي إلى رحاب محاكاة خيرة رائدها التبادل السمح. وقد رأى أن يخص بنقده في هذا المجال اثنين من كبار المفكرين هما: سيغموند فرويد وليفي ستراوس.

أما فرويد، فأبرز ما يأخذ عليه جيرار تجذيره الرغبة في اللاوعي وتركيزها على الموضوع الأمومي، وافتراضه وعياً بالمنافسة الأبوية لدى طفل يرغب في الاستحواذ على الأم وقتل الأب، ما اضطره إلى حشد العديد من الغرائز والمرجعيات النفسية بلا طائل. إن جيرار إذ يستعيض عن ذلك كله بمفهوم الرغبة المحاكية ينأى بالرغبة عن اللاوعي ويعلنها آلية علائقية ملتبسة تتركز على المنافس وليس على شخص الأم. أما شعور الطفل بالمنافسة فيعزوه إلى اختبار سابق للعنف في عالم الكبار الراشدين. ولئن كان جيرار قد وافق فرويد على فكرة القتل التأسيسي، فقد رأى في القتل المذكور عملاً جماعيّاً غير فرديّ ينصبّ على ضحية فدائية ولا يستهدف شخص الأب، بالتحديد.

وأما ليفي ستراوس فليس أدل على عمق الخلاف بينه وبين جيرار من إعلانه أن الذبيحة لا تطابق أي شيء واقعي، وعلينا ألاّ نتوانى عن نعتها بالزيف. لقد أكد جيرار تأصل كل فكر ونظام في الآلية الذبائحية، بما في ذلك الفكر الرمزي وأنظمة القرابة، في حين حدد ستراوس نظام القرابة بأنه نظام القواعد والأصول التي تتحكم بدورة المقايضة الجارية بين جماعات خارجية، معتبراً أن عقدة أوديب هي المدخل إلى كل فكر رمزي والمحرّك لكل مسار تبنيئي.

إن البنيوية، على حد قول جيرار، ترفض أن تكون الأسطورة رواية لنشأتها الذاتية لأنه لا يسعها فضّ اللغز الرمزي إلا بالأنظمة الاختلافية المبنية على التعارض. هذه الأخيرة تتنافى مع فكرة المقدس الذي يلد البنية ويفككها من دون أن يحضر فيها، على الإطلاق، لأنه لايني يدمر كل تمايز واختلاف تمهيداً لاسترجاعهما، وهو أشد ما يكون سطوة في المواطن التي يُمنى فيها النظام الثقافي بالركود.

المقدس يصهر في ذاته التناقضات كلها، لا لأنه يختلف عن العنف بل لأن الاختلاف قائم في صميم العنف نفسه، فتارة هو يستعيد الإجماع لينقذ البشر ويبني المجتمع، وطوراً يندفع مدمّراً كل ما سبق له تشييده. أما البشر فقد كانوا ولايزالون يطلبون العنف ويعبدونه لا لذاته، بل لما يفيضه عليهم من سلام، وكأن اللاعنف هو هبة العنف المجانية.



ذلك غيض من فيض كتاب **العنف والمقدس** الذي يُعتبر أحد أغزر كتب جيرار وأعقدها، وقد آثرنا التقديم له، على ما هو عليه من تماسك محكم، بمخطط يظهر مفاصله الأساسية لأن الكاتب ينهج فيه نهجاً استقرائيّاً، فلا يفصح عن فكرته إلا تدريجاً في غياب كل خلاصة، ولو مرحليّة، تجلو على توالي فصوله أبرز ما تم التوصّل إليه من استنتاجات. عسى أن نكون قد وفقنا إلى التعبير عن فكر الكاتب بما يحقق للقارئ متعة التفاعل المباشر معه واستطلاع أبعاده التي هي من الترامي بحيث تهيب بنا إلى مواصلة الرحلة، لا في مؤلفات جيرار التالية فحسب، بل في أصقاع الذات وتضاريس التاريخ أيضاً.

كتاب **العنف والمقدس** يبطل وهم براءة الإنسان. إنه دعوة إلى الاتضاع والعبور من لاتناهي الرغبة إلى رغبة اللامتناهي دخولاً في سر الحياة ذاتها.

سميرة ريشا

I
الـذبـيـحـة

تطالعنا الذبيحة (Le Sacrifice) في العديد من الأعمال الطقسية (Rituels) بوجهين نقيضين، فتارةً هي «شيء بالغ القدسية» لا يسلم من أعرض عنه من تهمة التهاون الخطير، وطوراً هي ضرب من الإجرام يجازف مرتكبه بالتورّط في مسالك لا تقلّ عن التهاون خطورة.

يستند هوبر (Hubert) وموس (Mauss) في مؤلَّفهما: **بحث في طبيعة الذبيحة ووظيفتها**[1] (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*) إلى طابع الضحية المقدّس لإبراز هذا الوجه المزدوج، الشرعي وغير الشرعي، العلني وشبه الخفي، للذبيحة، فإن صح أن قتْل الضحية ضربٌ من الإجرام لأنها مقدّسة، فليس يفوتنا من جهة ثانية، أن الضحية لا تكون مقدّسة ما لم تُقتل. ها هنا دائرة لن يطول وقت حتى تُطلَق عليها رنّانةً تسميةُ: **التجاذب الضدي** (*Ambivalence*) التي لم تفارقها حتى يومنا هذا. على أنه آن أوان الإقرار، ربما، بأن هذا التعبير، مهما بلغ في نظرنا من الإقناع والتأثير ـ بعدما جاوز استعماله حدود العدل والمألوف في القرن العشرين ـ لا يكشف شيئاً

(1) Extrait de: *L'Année sociologique*, [vol. 2] (1899).

من تلقاء ذاته ولا يوافينا بأي شرح حقيقيّ، بل يقتصر على الإشارة إلى مشكلة مابرحت تنتظر الحل، فإذا كانت الذبيحة تظهر بصورة عنف إجرامي، فما من عنف، بالمقابل، إلا ويصحّ إثبات صفة ذبائحية له، شأن ما هي عليه الحال في التراجيديا الإغريقية. ربّ قائل إن الشاعر يخلع وشاحاً شعريّاً على أمور هي أقرب إلى الخِسّة. ما في ذلك ريب. لكنّ الذبيحة والجريمة ما كانتا لتستجيبا للعبة الإبدال المزدوج تلك لو لم تجمع بينهما صلة نسب حميم. إنّها حقيقة من الوضوح بحيث يبدو من السخف ـ وإن لم يكن ذلك من النافل ـ الإشارة إليها لأنه ليس لليقينيات الأولية في مجال الذبيحة وزن كبير، فمنذ أن تقرّر جعل الذبيحة مؤسّسةً «في جوهرها»، ولو رمزية «محض»، كاد أن يكون بمستطاعنا قول أي شيء لأن الموضوع يستجيب أروع استجابة لبعض أنواع التفكير اللاواقعي.

للذبيحة سرّها الخاص. وإذا كان التردّد على نتاج الكتّاب الأقدمين كفيلاً بانتشال فضولنا من وهدة السبات الذي أوقعته فيها تقويّات الأنسنية الكلاسيكية، فقد بقي هذا السرّ مغلقاً حتى اليوم، ولا ندري، بالنظر إلى الطريقة التي يعالجه بها المحدثون، ما إذا كان السهو فيها سيد الموقف أم اللامبالاة أم شيء من الحذر الخفيّ. أنكون أمام سرّ آخر؟ أم أن السر لايزال هو إياه؟ ولماذا لا يتساءل أيٌّ منا عن العلاقات القائمة بين الذبيحة والعنف؟

تشير الدراسات الحديثة إلى أن آليات العنف الفيزيولوجية قلما تختلف باختلاف الأفراد والثقافات، وقد رأى أنطوني ستور (Anthony Storr) في كتابه **العدوان الإنساني**(2) (*Human Agression*)

---

(2) Anthony Storr, *Human Aggression* (New York: Bantam, 1968).

أن ليس ما يشبه هرّاً أو إنساناً في حالة الغضب مثل هرّ أو إنسان آخر في حالة الغضب، فإن صح أن للعنف دوراً في الذبيحة، أقلّه في بعض مراحل وجوده الطقسي، نكون قد أمسكنا بعنصر مهم من عناصر التحليل. ومردّ هذه الأهمية إلى كونه مستقلاً، ولو جزئياً، عن المتغيّرات الحضارية التي غالباً ما تكون مجهولة أو ملتبسة على الفهم أو، ربما، دون ما نظنّها عليه من وضوح بكثير.

إن رغبة العنف متى استيقظت أحدثت في صاحبها تغييرات جسدية تعدّه للقتال. ومع أن هذا الاستعداد العنفي محدود الأجَل، فلا يصحّ أن نرى فيه مجرّد ارتكاس (Réflexe) تتوقف مفاعيله بتوقف عمل المحفّز (Stimulus)، لأن تهدئة رغبة العنف، حسبما يشير ستور، هي أصعب من إثارتها بكثير، خصوصاً في ظروف العيش العادية داخل المجتمع.

غالباً ما يوصف العنف بـ «اللاعقلانية»، مع أن المسوّغات العقلية لا تعوزه هو الذي يعرف كيف يجد أفضلها حين ينزع إلى التفجّر. على أن المسوّغات المذكورة، مهما تكن وجيهة، لا تستأهل أن تؤخذ أبداً على محمل الجد، لأن العنف نفسه يُلحِقها النسيان في حال بقاء موضوعه الأصلي بعيد المنال يواجهه بالازدراء. إن العنف إذا لم يقيّض له الارتواء مضى يبحث عن ضحية بديلة وخلص إلى تحقيق مبتغاه شأنه دائماً، حيث نراه، فجأة، يستبدل بالمخلوق الذي يثير غضبه مخلوقاً آخر لا صفة له - أو علة - توجب حلول صواعق العنف به، باستثناء معطوبيته ووقوعه في متناول الشخص العنيف.

هذه القابلية لإيجاد موضوعات بديلة ليست وقفاً على العنف البشري. والدلائل على ذلك كثيرة، فقد تحدّث لورنز (Lorenz) في

كتابه: **العدوان**[3] عن صنف من الأسماك يستحيل حرمانه من أخصامه العاديين، أي أبناء فصيلته الذكور الذين ينازعهم السيطرة على منطقة نفوذ معينة، من غير أن ترتدّ ميوله العدوانية على عائلته الخاصة وتخلص إلى تدميرها.

من حقنا التساؤل، في هذا المجال، ما إذا كانت الذبيحة الطقسية تقوم على إبدال معاكس يكون الهدف فيه من تقديم الذبائح الحيوانية صرفَ العنف عن بعض الكائنات التي نعمل على حمايتها باتجاه كائنات أخرى يكون موتها أقل أهمية أو لا أهمية له، على الإطلاق.

يلحظ جوزيف دو ميتر (De Maistre) في كتابه: **إيضاح بشأن الذبائح** (*Eclaircissement sur les sacrifices*) أن للضحايا الحيوانية، مسحة إنسانية، على الدوام، كما لو أن المزيد من خداع العنف هو المقصود:

«كان الاختيار يقع دائماً على أجزل الحيوانات نفعاً وأكثرها وداعة وبراءة وأوثقها صلة بالإنسان من حيث غريزتها وعاداتها...

«كانت تُختار من بين أفراد الجنس الحيواني الضحايا **الأقرب إلى الإنسانية**، إن صح التعبير».

ولسنا لنعدم في الإثنولوجيا الحديثة ما يؤكد صحة هذا النوع من الحدس، كالربط الوثيق بين الماشية والوجود البشري في بعض المجتمعات الرعوية التي تمارس الذبيحة.

مثالنا على ذلك نوعان من الشعوب أهِلا منطقة النيل العليا: قبائل النوير (Nuer)، الذين خصّهم إ. إ. إيفانس بريتشارد بالدراسة،

---

(3) Konrad Lorenz, *L'Agression, une histoire naturelle du mal,* traduit de l'allemand par Vilma Fritsch (Paris: Flammarion, 1968).

وقبائل الدنكا (Dinka)، الذين جعل منهم غودفري لاينهارد (Godfrey Lienhardt) موضوع دراسة لاحقة، حيث يمكن التحقق من وجود مجتمع بقريّ حقيقيّ موازٍ للمجتمع الإنساني ومبنيٍّ على الطراز نفسه[4].

يُظهر المعجم اللغوي الخاص بشعب النوير أقصى حدود الغنى في ما يتعلّق بالأبقار، سواء في مجال الاقتصاد والتقنيات أم الطقوس، أم حتى الشعر الذي لا يشذ عن هذه القاعدة. كما يسمح هذا المعجم بإقامة علاقات في منتهى الدقة والتنوّع بين الماشية والجماعة الإنسانية، فألوان الحيوانات وأشكال قرونها وأعمارها وأجناسها وسلالاتها المميّزة التي قد يعود بعضها إلى النشء الخامس، تتيح كلها التمييز بين رؤوس الماشية على نحوٍ يستعيد التصنيفات الثقافية تحديداً، ويجعل من المجتمع الحيواني رديفاً حقيقيّاً للمجتمع البشري. ودائماً يطالعنا في عداد الأسماء الخاصة بكل فرد اسم يدلّ على حيوان تشاكل مكانته في القطيع مكانة معلّمه في الجماعة.

وإذا كانت النزاعات الحاصلة بين فروع الجماعة غالباً ما تدور حول الماشية، فإن التعويض عن الأضرار وضمان المصالح يتمّان على قاعدة رؤوس الماشية أيضاً، حتى المهور الزوجية تتحدد بالقطعان. . . وهكذا، فلكي نفهم شعب النوير، يؤكّد إيفانس بريتشارد، ينبغي أن نأخذ بالشعار القائل: «إبحث عن البقرة»، لأن بين هؤلاء البشر وقطعان مواشيهم نوعاً من «التكافل»، والتعبير،

(4) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon Press, 1940), and Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience; the Religion of the Dinka* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

أيضاً، لإيفانس بريتشارد الذي يعرض لنا نموذجاً مبالغاً فيه وشبه كاريكاتوري لتقارب مميَّز ومتفاوت الدرجات على مستوى العلاقات بين الجماعات الرعوية ومواشيها.

إن عمليات الرصد الجارية على الأرض والتحاليل النظرية كلها توجب علينا العودة إلى فرضية الإبدال في شرحنا للذبيحة، وهي فكرة شائعة في الأدب القديم، لذا اطّرحها محدثون كثر ولم يولوها كبير أهمية. من هؤلاء هوبر وموس اللذان نرجِّح أن يكونا قد أعرضا عنها لأنها بدت لهما مثقلة بعالم من القيم الأخلاقية والدينية التي لا تتفق والعلم، وجوزيف دو ميتر الذي رأى في الضحية الطقسية خليقة «بريئة» تعاقب على فعلة اقترفها أحد الـ «مذنبين». أما الطرح المقدّم من قِبلنا فإنه يبطل هذا الفرق الخلقي ولا ينشئ الصلة على قاعدة الذنب والبراءة بين الضحية الممكنة والضحية الفعلية. ليس في الواقع ما يستوجب التكفير (Expiation)، لكن المجتمع إذا تهدده خطر العنف سعى إلى الانحراف به عن أعضائه الذين يعتزم حمايتهم بأي ثمن نحو ضحيّة محايدة نسبياً، ضحية «صالحة للتضحية».

إن وحشية العنف العشواء وهياجه العبثي وسوى ذلك من الصفات التي تجعله مثار رعب، لا تكون بلا مقابل، بل تشكّل وحدة مع تحفّزه الغريب للانقضاض على ضحايا الإبدال. ولنقل إنّها تسمح بمخادعة هذا العدو والقذف له، في اللحظة المؤاتية، بالغنيمة البخسة التي ترضيه. ولا يبعد أن يكون لبعض أقاصيص الساحرات مثل هذا الطابع الذبائحيّ، كتلك التي تصوّر لنا ذئباً أو غولاً أو تنيناً شرهاً يلتهم صخرة كبيرة بدلاً من الولد المُشتهى.



يستحيل خداع العنف إلا بقدر ما نتيح له متنفّساً ونجود عليه بما يرضي نهمه. ولعل ذلك أن يكون بعض ما ترمز إليه قصة قايين وهابيل، فالنصّ الكتابي لا يقدم لنا عن الأخوين إلا تفصيلاً واحداً هو الآتي: كان قايين يحرث الأرض ويقدّم من ثمر الأرض تقدمة للرب، في حين كان هابيل راعي غنم يقدم للرب ذبيحة من أبكار غنمه، وقد أقدم أحد الأخوين على قتل أخيه بعدما عجز عن خداع العنف بوساطة الذبيحة الحيوانية. على أن الفرق بين العبادة الذبائحية والعبادة اللاذبائحية لا ينفصل، في حقيقة الأمر، عن قضاء الله لمصلحة هابيل، فالقول إن الله نظر إلى ذبائح هذا الأخير ولم يقبل تقدمات قايين، لا يعدو أن يكون استعادة بصيغة مختلفة لقول الرب إن قايين قتل أخاه في حين أن هابيل لم يقتله.

يكاد العداء أن يكون سمة ملازمة لكل أخوين في **العهد القديم** والأساطير الإغريقية، على السواء، حيث يبدو كلاهما مدفوعاً بما يشبه الحتمية القاهرة إلى ممارسة العنف ضدّ الآخر. ولما كان يستحيل تبديد هذا العنف إلا على ضحايا ثالثة ذات صفة ذبائحية فقد لزم أن «الحسد» الذي يضمره قايين لأخيه هابيل هو جزء من مكوّنات هذه الشخصية التي تتحدد بافتقارها إلى مخرج ذبائحي.

وبحسب أحد التقاليد الإسلامية، إن الحمل الذي قدّمه هابيل هو نفسه الذي سيرسله الله إلى **إبراهيم** كي يضحي به بدلاً من ابنه **إسحق**(*)، فيكونَ الحيوان المذكور قد أنقذ نفسين بشريتين، على التوالي. ولا نحسبن أنفسنا، هنا، بصدد وهم صوفي، لكننا أمام حدس حقيقي يطول وظيفة الذبيحة ولا يتوسّل لإيضاح فكرته إلا عناصر من النصّ نفسه.

(*) وفق التقليد الإسلامي، المقصود هو إسماعيل وليس إسحق.

من شأن فكرة الإبدال الذبائحي (Substitution sacrificielle) هذه التي تهدف إلى خداع العنف أن تلقي الضوء على مشهد عظيم من **الكتاب المقدس** ليعود هذا الأخير بدوره فيلقي الضوء على جوانب أخرى من الفكرة المذكورة. ألا وهو مشهد مباركة **إسحق** لابنه **يعقوب**.

وتفصيل ذلك أن **إسحق** لما شاخ وشعر بدنوّ أجله، أراد أن يبارك ابنه البكر **عيسو**، فطلب إليه أن يخرج إلى الصيد ويعدّ له «صنفاً طيّباً» من الطعام. وكانت راحيل [**رفقة**][(*)]، امرأة **إسحق**، تصغي، فأخبرت ابنها **يعقوب** بما سمعته من **إسحق**، أبيه، وسألته أن يجلب لها جديين من القطيع العائلي ففعل، وأعدّت رفقة منهما طبقاً شهيّاً سارع **يعقوب** إلى تقديمه لأبيه زاعماً أنه **عيسو**.

لقد كان **إسحق** رجلاً أعمى، ومع ذلك، خشي **يعقوب** أن يكتشف أبوه، حقيقة أمره إذا بادر إلى تلمّس جلد يديه ورقبته لأنه لم يكن أشعرَ نظير أخيه البكر. لكن فكرة موفّقة لاحت لـ [رفقة] التي أشارت على **يعقوب** بأن يكسو يديه وعنقه بجلد المعز. وجسّ الشيخ يدي **يعقوب** وعنقه فلم يعرف فيه ابنه الأصغر، ومنحه بركته بدلاً من **عيسو**.

لقد أسهم الجديان في تضليل الأب ـ نعني صرف العنف عن الابن ـ بطريقتين مختلفتين، فلكي يكون الابن مباركاً غير ملعون، كان لابد أن يتقدّمه الحيوان المضحّى به، طعاماً إلى الأب، ثم أن يستتر الابن كلياً بجلد الحيوان المُضحّى به، والغاية من توسّط الحيوان كل مرة بين الأب والابن هي منع كل احتكاك مباشر بينهما تلافياً لاشتعال فتيل العنف.

(*) أورد المؤلّف سهواً اسم راحيل (Rachel) بدل رفقة (Rebecca)، فاقتضى التصويب.

هنا يتداخل نوعان من الإبدال: إبدال أخ بآخر، وإنسان بحيوان. والنصّ لا يجهر إلا بثانيهما الذي يشكّل غطاء للأول.

إن العنف، متى انحرف باتجاه الضحية الذبائحية غاب عنه على المدى البعيد الموضوع الذي كان يرمي إليه في الأصل. لذا كان الإبدال الذبائحي يفترض بعض الإغفال (Méconnaissance). والمقصود بالإغفال هنا أن الذبيحة لا يسعها مادامت حية أن تُظهر إلى العلن واقع الانتقال الذي ترسو عليه، وبتعبير أوضح، لا يجوز أن تنسى كليّاً موضوعها الأصلي ولا عملية الانزياح عنه إلى الضحية المقدمة فعليّاً، لئلا ينتفي الإبدال وتفقد الذبيحة فاعليتها. إن المشهد المعروض آنفاً يلبّي هذه الضرورة المزدوجة على أتم وجه، فالنصّ لا يفصح مباشرة، كما لا يتغاضى كلياً، عن الخدعة الغريبة التي توضح ماهية الإبدال الذبائحي، كما لا يتغاضى كلّياً بل يمزجها بإبدال آخر تاركاً إيانا نستشفها على سبيل اللمح غير المباشر. لذا لا يبعد أن يكون للنصّ نفسه طابع ذبائحيّ. ولما كانت ظاهرة الإبدال التي يدّعي الكشف عنها تُواري نصفيّاً ظاهرة أخرى، فقد جاز الاعتقاد بأن ما يجري التعبير عنه في هذا النصّ هو الأسطورة التأسيسية (Mythe fondateur) للنظام الذبائحي.

كثيراً ما نقرن بين شخصية **يعقوب** وميزة التلاعب الخادع بالعنف الذبائحي. وقد حصل لأوليس (Ulysse) مراراً أن مارس دوراً جدّ شبيه بذلك في العالم الإغريقي، حتى ليمكن المقارنة بين بركة **يعقوب**، في **سفر التكوين**، وقصّة السيكلوب العملاق (*Cyclope*)، في **الأوديسة** (*Odyssée*)، لاسيما تلك الحيلة الرائعة التي أتاحت للبطل الإفلات من قبضة المسخ، في النهاية. لقد كان أوليس ورفاقه محتجزين في كهف السيكلوب الذي يفترس منهم كل يوم واحداً، إلى أن اتفق من ستكتب لهم النجاة في ما بينهم على أن يفقأوا معاً

عين الجلاد بوَتد ملتهب، فجنّ جنون السيكلوب من الغيظ والألم ورابَط عند مدخل الكهف متأهباً للإمساك بالمعتدين لدى مرورهم، هو الذي لم يكن يسمح لسوى قطيعه بالخروج إلى المراعي. وعلى غرار ما جعل **إسحق** يتلمس في عماه رقبة ابنه ويديه فلا تقع يده إلا على جلد المعز، مضى السيكلوب يجسّ ظهور مواشيه لدى مرورها للتحقق من أنها هي الخارجة لا سواها. لكن أوليس فاق **يعقوب** دهاء حين خطر بباله أن يختبئ تحت النعجة، ويستمسك بصوف بطنها تاركاً إياها تقوده نحو الحياة والحرية.

من شأن المقارنة بين مشهدي **سفر التكوين والأوديسة** أن تجعل التفسير الذبائحي أقرب إلى الاحتمال والتصديق، ففي كلا النصين حيوان يتوسّط، في اللحظة الحاسمة، بين العنف والكائن البشري المستهدف من قبله، مؤسساً لإضاءة متبادلة. وإذا كان في صورة السيكلوب ما يشير إلى التهديد الذي يجثم فوق بطل **الأوديسة** في حين يبقى مكتنفاً بالغموض في **سفر التكوين**، فإن التضحية بالجديين وتقدمة الطبق الشهي في سفر التكوين قد أظهرتا، بالمقابل، طابعاً ذبائحياً يكاد لا يبين في نعجة **الأوديسة**.



لطالما تمّ تعريف الذبيحة بأنها وساطة بين مضحٍّ (Sacrificateur) و«إله». ولما لم يعد للآلهة، في نظرنا نحن المحدثين، أيُّ وجود حقيقي، أقلّه على مستوى الذبيحة الدموية، فقد انتهت القراءة التقليدية إلى إحالة المؤسسة برمّتها إلى عالم الخيال. بذلك تكون وجهة نظر هوبر وموس في أساس الحكم الذي سيطلقه ليفي ستراوس في كتابه **الفكر المتوحّش** (*La Pensée sauvage*)، بإعلانه أن الذبيحة لا تطابق أي شيء واقعي، وعلينا ألا نتوانى عن نعتها بـ «الزيف».

إن التحديد الذي يربط الذبيحة بالآلهة يذكّرنا بعض الشيء

بمفهوم الشعر لدى بول فاليري (Paul Valéry)، ومؤدّاه أن الشعر نشاط إفرادي محض يمارسه البارعون حبّاً بالفن تاركين المغفّلين يستغرقون في وهم التواصل مع الآخر.

يتكلم النصّان السالفان على الذبيحة، بالطبع، لكنّ أيّاً منهما لا يأتي على ذكر الألوهة، فلو أقحمنا فيهما عنصر الألوهة لنقص فهمنا لهما ولم يزد بحكم وقوعنا مجدّداً في فكرة مشتركة بين العالمين القديم والحديث تنزع عن الذبيحة كل وظيفة فعلية في المجتمع، ما يقضي بزوال الخلفية المريبة التي تمّ لنا التبصّر بها بما تقتضيه من تدبير للعنف، والانكفاء بنا إلى قراءة شكلانية محض عاجزة عن إشباع رغبتنا في الفهم.

رأيُنا أن العملية الذبائحية تفترض بعض الإغفال من قبل المؤمنين الذين لا يعرفون ولا يجوز لهم أن يعرفوا أي دور يمارسه العنف. ومما لا ريب فيه أن اللاهوت الذبائحي يحتل مكانة أساسية في هذا النوع من الإغفال، فمن يطالب بالذبائح، في عرفه، هو الإله الذي لا يتلذّذ بدخانها مبدئياً سواه. إن الإله هو من يفرض على البشر تكديس اللحوم على مذابحه، فلا يملك هؤلاء إلا أن يُكثروا من الذبائح تهدئةً لغضبه. إن القراءات التي لا تعرض لهذه الألوهة بذكر تبقى أسيرة لاهوت تحمله إلى **المتخيَّل** (*Imaginaire*) بالكلية من غير أن تجري عليه أي تعديل. ولما كانت تعمل على تنظيم مؤسسة حقيقية حول كيان وهمي محض، فلا عجب إن طغى هذا الوهم في النهاية، مقوّضاً تدريجاً حتى أكثر جوانب هذه المؤسّسة واقعية.

من هنا يجدر بنا، بدل أن ننفي اللاهوت جملةً من باب التجريد النظري، أو نقبل به طائعين ـ والنتيجة واحدة ـ أن نخضعه للنقد بحثاً عن العلاقات الصراعية التي تعمل الذبيحة ولاهوتها على

إخفائها وتهدئتها في آن، ما يوجب قطع الصلة بالتقليد الشكلاني الذي افتتحه كل من هوبر وموس. إن التفسير الذي يجعل من الذبيحة عنفاً بديلاً يطالعنا في الفكر الحديث مرتبطاً باختبارات أجريت على أرض الواقع تبيّن على أثرها لكل من غودفري لاينهادر، في كتابه **الألوهة والاختبار**(5)، وفيكتور تورنر، في العديد من أعماله، لاسيما **مأساة الحزن**(6) (*Drums of Affliction*)، أن الذبيحة التي درسها الأول لدى الدنكا والثاني لدى النودمبو (Ndembu)، هي عملية نقلة جماعية (Transfert collectif) تتحقق على حساب الضحية وتقوم على التوترات الداخلية والأحقاد والمنافسات والذبذبات العدائية المتبادلة وسط الجماعة.

للذبيحة، هنا، وظيفة واقعية تُطرح فيها مسألة الإبدال على مستوى الجماعة كلها، إذ ليست الضحية بديلاً عن هذا أو ذاك من الأفراد المهدّدين، بنوع خاص، ولا هي تقدمة إلى فرد معيّن يفوق سائر الأفراد دمويةً، لكنها البديل عن أعضاء المجتمع كافة وتقدمة لهم وعنهم جميعاً. إن الذبيحة، إذ تنحرف بالعنف في اتجاه ضحايا خارجيين، تحمي الجماعة بأسرها من غائلة عنفها الذاتي. إنّها، بعبارة أخرى، تستقطب بذور الشقاق المبعثرة حول الضحية تمهيداً لتبديدها بعرضها عليها ارتواءً جزئياً.

إذا أبينا أن نختصر الذبيحة بلاهوتها، أي بما تقدّمه لنا عن ذاتها من تفسير، أدركنا سريعاً أن في محاذاة هذا اللاهوت خطاباً دينيّاً عن الذبيحة تابعاً له، مبدئياً، وإن يكن مستقلاً عنه، في الواقع - أقلّه بنسبة ما - خطاب له علاقة بوظيفة اللاهوت

(5) Lienhardt, *Divinity and Experience; the Religion of the Dinka.*

(6) Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia* (Oxford: Clarendon, 1968).

الاجتماعية، لكنه أدعى منه إلى الاهتمام.

إن التأكيد على بطلان الديني يتمّ من خلال التمسك بأكثر الطقوس غرابة. من ذلك، مثلاً، عادة تقديم الذبائح التماساً للمطر والصحو كليهما، وهي موجودة بالتأكيد. ليس هنالك ما لا يمكن تقديم الذبائح من أجله، غرضاً مادياً كان أم مشروعاً إنسانياً، ولاسيّما متى بدأ طابع المؤسسة الاجتماعي يتجه نحو التلاشي والزوال. لكن ثمة قاسماً مشتركاً للفاعليّة الذبائحية يشتد بروزاً ورجحاناً مع تزايد حيوية المؤسسة واستمرارها. هذا القاسم المشترك هو العنف الداخلي، فأول ما ترمي الذبيحة إلى إبطاله هو الفتن والمنافسات والأحقاد والشجارات بين ذوي القربى. بالذبيحة يتحقق الانسجام بين أفراد الجماعة وتتوثّق أواصر الوحدة الاجتماعية، والباقي نتيجة. فمتى أقبلنا على الذبيحة من هذا الجانب الأساسي وسلكنا طريق العنف الملكية التي تنفتح رحبة أمامنا، أدركنا لتوّنا أنها ليست غريبة عن أيٍّ من وجوه الوجود الإنساني، ولا حتى عن الرخاء المادي، فإذا وقع خلاف بين البشر ظلت الشمس تشرق كل صباح والمطر يهطل كالمعتاد، لكن الحقول تبور والغلال تمسي أقل وفرة.

نجد في النصوص الصينية الكبرى إقراراً واضحاً بوظيفة الذبيحة المعروضة أعلاه، مفاده أنها تقوّي وحدة الأمّة[7]، وبفضلها تبقى الشعوب بمأمن من كل اضطراب. وقد أكّد **كتاب الطقوس** (*Le Livre des rites*) أن الغاية من الذبائح والموسيقى والعقوبات والشرائع واحدة، ألا وهي توحيد القلوب وإحلال النظام[8].



---

(7) [Ch'u Yü, II, 2].

(8) Cité par: A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York: The Free Press, 1965), p. 158.

إنّ التعبير عن مبدأ الذبيحة الأساسي خارج الإطار الطقسي الذي يتعيّن ضمنه، من دون تبيان كيفية حصول ذلك، يعرّضنا للظهور بمظهر تبسيطي، بل يجعلنا مهدّدين بـ «النفسانية» (Psychologisme). لا تصحّ المقارنة، بالتأكيد، بين الذبيحة الطقسية وتلك الحركة العفوية التي تتيح لأحدهم، مثلاً، أن يوجّه إلى كلبه رفسة لا يجرؤ على توجيه مثلها إلى زوجته أو مدير مكتبه. لكن ذلك لا ينفي أن تكون بعض أساطير الإغريق تنويعات قصصية هائلة للحكاية ـ النواة التي تفصح عنها هذه الحادثة الصغيرة. من ذلك أن أياكس (Ajax)، عندما رفض قادة الجيش اليوناني تسليمه أسلحة أخيل (Achille)، عمد تحت تأثير الغضب إلى ذبح القطعان المخصّصة لإطعام الجيش، وقد أدركه هذيان جعله يخلط بين الحيوانات المسالمة والمحاربين الذين كان يرغب في الانتقام منهم. إن الحيوانات المذبوحة هنا تنتمي إلى الأنواع التي تمدّ الإغريق، بضحاياهم الذبائحية، وفق ما يقضي به العُرف والتقليد، لكن التضحية بها تمت خارج كل إطار طقسي على يد أياكس الذي اعتُبر مختلاً عقلياً. ليست الأسطورة، إذاً، ذبائحية، بالمعنى الدقيق، لكنها أيضاً، ليست غريبة عن الذبيحة كلّياً، فالذبيحة المُمأسسة ترتكز على مفاعيل جدّ مماثلة لغضب إياكس، وما يميّزها عنها هو كونها مفاعيل منظّمة وموجّهة ومرتّبة في الإطار الثابت المقرّر لها.

في الأنظمة التي هي طقسية، حصراً، ومألوفة لدينا بعض الشيء، كأنظمة العالم اليهودي والعصور الكلاسيكية القديمة، تكاد الضحايا أن تكون كلها حيوانية. لكن من الأنظمة الطقسية ما يجري فيه إبدال الكائنات البشرية التي يتهدّدها العنف بكائنات بشرية أخرى، كما هي الحال في بلاد اليونان إبّان القرن الخامس، وتحديداً أثينا في عصر كبار الشعراء التراجيديين، حيث لم تكن الذبيحة البشرية، على ما نظن، قد تلاشت بعد كلياً، وإنما كانت لاتزال تتواصل من خلال

صورة **الفارماكوس** (pharmakos) الذي تتعهّده المدينة على نفقتها الخاصة كي تضحي به من حين إلى آخر، خصوصاً في أزمنة الكوارث. إن التراجيديا الإغريقية كفيلة بأن توافينا بإيضاحات مثيرة إذا ما استنطقناها بهذا الخصوص. ومن الواضح أن أسطورةً كأسطورة ميديه (Médée) تضاهي، على صعيد الذبيحة البشرية، أسطورة أياكس، على صعيد الذبيحة الحيوانية.

كذلك في مسرحية **ميديه**، حيث يعرض أوريبيدس لمبدأ إبدال كائن بشري بآخر من خلال تصويره أحد أكثر الإبدالات وحشية. فلنستمع إلى المرضع التي استبد بها الخوف لما رأته من غضب ميديه بعد تخلّي عشيقها جازون (Jason) عنها، وهي تطلب إلى المربية استبقاء الأولاد بعيداً عن أمهم:

«أعرف» أن غضبها لن يهدأ قبل أن ينصبّ على ضحية ما. آه! فلتكن تلك الضحية واحداً من أعدائنا، على الأقل!».

لقد عمدت ميديه إلى استبدال أولادها بموضوع غضبها الحقيقي، أي العشيق الذي تعذّر عليها بلوغه، فإن قيل: لا مجال للمقارنة بين هذا العمل الجنوني وما يستحق في نظرنا صفة «الديني»، وجب اللفت إلى أن عادة قتل الأطفال لا تقل عن الديني قابلية للتحدّد ضمن إطار طقسي. إنّها حقيقة مؤكّدة في العديد من الحضارات، بينها اليونانية القديمة واليهودية، مما يحظّر علينا إسقاطها من اعتباراتنا. إن فعل ميديه هذا هو من عادة قتل الأطفال الطقسية نظير ما هي عليه عملية ذبح القطعان في أسطورة أياكس من الذبيحة الحيوانية. وقد جاء إعداد ميديه أولادها للموت على غرار إعداد الكاهن للذبيحة، حيث عمدت قبل التضحية بهم إلى إطلاق الإنذار الطقسي، وفق ما تقضي به العادة، كما أمرت رسمياً بإبعاد جميع الأشخاص الذين قد يفسد حضورهم نجاح الاحتفال.

إن ميديه، شأن أياكس، تردّنا إلى أبسط حقائق العنف،

ومؤدّاها أن العنف الذي لا يعرف الإشباع يستمرّ يتخزّن إلى أن يطفح به الكيل فيتدفق ويتفشّى في الأرجاء المحيطة متسبّباً في أكثر الشرور وبالاً، فما تسعى إليه، الذبيحة إذاً، هو إحكام السيطرة على ما يحصل لديها من انتقالات وإبدالات تلقائية، وتوجيهها في الاتجاه «السليم».

وفي مسرحية **أياكس** لسوفوكليس، أيضاً، بعض التفاصيل التي تشير إلى وجود قرابة حميمة بين الإبدال الحيواني والإبدال البشري. منها أن أياكس، قبل انقضاضه على القطعان، أظهر هنيهة عزمه على التضحية بابنه، فلم تتهاون الوالدة بهذا التهديد بل سارعت إلى إخفاء الصبي.

لا داعي إلى الفصل بين ضحايا بشرية وأخرى حيوانية حين نكون بصدد إجراء دراسة عامة عن الذبيحة، طالما أن المبدأ الذي يرسو عليه الإبدال الذبائحي هو **التشابه** القائم ما بين ضحايا فعلية (Actuelles) وأخرى ممكنة (Potentielles). وليس يُخشى عدم الوفاء بهذا الشرط حين تكون الكائنات بشريةً في حالـَي الفعل والقوة، على السواء. لذا كنا لا نستغرب أن تعمد بعض الجماعات إلى التضحية المدبّرة بفئات معينة من الكائنات البشرية من أجل حماية فئات أخرى.

وليس في نيتنا قطعاً أن نغضّ من أهمية الفصل بين جماعات تـمارَس فيها الذبيحة البشرية وأخرى تغيب عنها هذه الممارسة. على أن الفصل المذكور يجب ألا يحجب الملامح المشتركة بين الفئتين، فما من فرق جوهري، في الحقيقة، بين الذبيحة البشرية والذبيحة الحيوانية التي يمكن استبدال إحداهما بالأخرى في حالات كثيرة. وما ميلنا إلى الاحتفاظ بفروقات وهمية داخل المؤسسة الذبائحية ونفورنا، مثلاً، من إنشاء المساواة بين الذبيحة البشرية والذبيحة الحيوانية إلا مظهران من مظاهر الإغفال البالغ الذي لايزال حتى أيامنا يلفّ هذا المظهر الأساسي للثقافة الإنسانية.

إن النفور من احتواء أشكال الذبيحة كلها في نظرة جامعة ليس بالأمر الجديد، فهذا جوزيف دو ميتر بعد تحديده مبدأ الإبدال يؤكّد بطريقة فجّة، معرضاً عن كل إيضاح، أن هذا المبدأ لا ينطبق على الذبيحة البشرية، إذ لا يسعنا التضحية بامرئ من أجل إنقاذ آخر. على أنه رأي طالما أظهرت التراجيديا الإغريقية بطلانه، تارة بشكل مضمر، كما في مسرحية **ميديه**، وطوراً بشكل معلن، كما في مسرحية أوريبيدس، حيث رأت كليتمنستر (Clytemnestre) أن التضحية بابنتها إفيجيني (Iphigénie)، كانت لتحتملَ التبرير لو أن القصد منها كان إنقاذ حياة بشرية. بذلك يكون الشاعر التراجيدي قد كشف لنا بوساطة إحدى شخصياته الوظيفة «العادية» للذبيحة البشرية، تلك التي يؤكّد دو ميتر أنها غير مقبولة، فلو قبل أغامنون ـ تهتف كليتمنستر ـ برؤية ابنته تموت:

«... ليدرأ عن المدينة خطر السلب والنهب

لينقذ أهل بيته ويفتدي أولاده،

مرتضياً التضحية بواحد منهم ليخلّص الآخرين،

لاستحق الصفح والمغفرة.

ولكن، لا! يا لهيلين (Hélène) الفاجرة».

إن البحّاثة المحدثين، لاسيما هوبر وموس، وإن كانوا لا يقصون الذبيحة البشرية من أبحاثهم، على نحو صريح ـ وأي عذر لهم في هذا الإقصاء؟ ـ نادراً ما يعودون إليها في عرضهم النظري. أما إذا كان آخرون يحصرون اهتمامهم بها، فإنهم، بتركيزهم على الجوانب «السادية» و«البربرية» فيها، يعزلونها عن باقي المؤسسة، مرة أخرى.

إن تقسيم الذبيحة هذا إلى فئتين رئيستين: بشرية وحيوانية،

يحمل في ذاته طابعاً ذبائحياً، بالمعنى الطقسي الدقيق، إذ يرتكز على حكم تقييمي مؤدّاه أن بعض الضحايا البشرية، لا يصلح للتضحية الذبائحية، بعكس الضحايا الحيوانية التي تصلح للتضحية، بامتياز. ثمة مخلّفات ذبائحية تجدد إغفال المؤسسة باستمرار. وما المطلوب اطّراح الحكم التقييمي الذي يمكِّن لهذا الإغفال، بل وضعه بين قوسين والإقرار بأنه اعتباطي، لا بحدّ ذاته بل على مستوى المؤسسة الذبائحية جملةً. ينبغي إزالة الحواجز المضمرة والمعلنة، ووضع الضحايا البشرية والضحايا الحيوانية على قدم المساواة من أجل فهم المعايير التي يتم على أساسها اختيار الضحية، في حال وجود مثل هذه المعايير، واستخلاص مبدأ الانتقاء الشامل منها، في حال التسليم بوجود هذا المبدأ.

مرّ بنا أن الضحايا كلها، بما فيها الحيوانية، يجب أن تكون **شبيهة** بالضحايا البديلة كي تمدّ شهيّة العنف بالغذاء الملائم من غير أن يبلغ التشابه المذكور حدّ الاستيعاب الصريح الذي يوفي إلى اختلاط فاجع. والفرق، في حال الاستعاضة عن الضحايا البشرية بأخرى حيوانية، واضح لا يحتمل اللبس، فلئن كانت قبائل النوير قد فعلت أقصى مستطاعها كي تشبه مواشيها وتُشبهها مواشيها، فهي لم تخلط يوماً كل الخلط بين الإنسان والبقرة، بدليل أنها كانت تضحي بالأبقار لا البشر. وإذا كنا نأبى الوقوع مجدداً في شطط العقلية البدائية، فإنّا، في الآن نفسه، نحترس من الزعم بأن الشعوب البدائية هي دوننا قدرة على إنشاء بعض التمييزات. لكي يبدو أحد الأصناف الحية، أو الفئات المخلوقة، بشراً كانت أم حيواناً، صالحاً للتضحية الذبائحية، يجب أن يُظهر شبهاً صارخاً إلى أقصى الحدود بالفئات (البشرية) غير الصالحة للتضحية من دون أن يفقد التمييز بين الشبيهين وضوحه أو ينشأ عنه أي التباس. ونكرّر أن هذا التمييز يكون في

حالة الحيوان، ظاهراً للعيان، بخلاف ما هو عليه في حالة الإنسان، فإذا نظرنا إلى أعداد الضحايا في إطار رؤية شاملة إلى الذبيحة البشرية بدا لنا أننا أمام لائحة غير متجانسة على الإطلاق، تضم أسرى حرب وعبيداً وأولاداً ومراهقين غير متزوجين وأشخاصاً معوقين ومنبوذين من حثالة القوم، نظير **الفارماكوس** الإغريقي، من دون أن نغفل التضحية بالملك، في بعض المجتمعات الأخرى.

ولكن، هل تحتمل هذه القائمة قاسماً مشتركاً، أو يمكن ردّها إلى معيار واحد؟ أول ما يطالعنا هنا كائنات لا تنتمي إلى المجتمع، أو بالكاد، نظير أسرى الحرب والعبيد **والفارماكوس،** فضلاً عن الأولاد والمراهقين الذين لم تنكشف لهم بعد سرائر الحياة، وهم، في معظم المجتمعات البدائية، لا ينتمون إلى الجماعة ويكادون أن يكونوا مجرّدين من الحقوق والواجبات. وعليه، لا نكون إلا أمام فئات خارجية أو هامشية يتعذّر عليها أن تنسج مع الجماعة مثل ما يربط بين أعضاء هذه الأخيرة من علاقات . أما ما يحول دون اندماج الضحايا المستقبلية كليّاً بهذه الجماعة، فهو إما غرابة الانتماء وإما عامل العداوة أو فارق السن أو وضعية الرق والعبودية.

فإن قيل: ماذا بشأن **الملك**؟ أمَا هو في قلب الجماعة؟ قلنا: بلى، بالتأكيد. لكن ما يعزله في حالته عن سائر الناس وينأى به عن التصنيف هو موقعه المركزي والأساسي الذي يجعله يفلت «من أعلى» الجماعة إفلات **الفارماكوس** «من أسفلها». على أننا نجد له ضامناً في شخص **مُضحِكِه** (*Le Fou du roi*) الذي يشاطر سيّده وضعية الخارجانية وحال العزلة الفعليّة التي غالباً ما تكمن أهميتها في ذاتها أكثر منها في ما قد يُنسب إليه من قيم إيجابية أو سلبية قابلة للانعكاس بسهولة، فكيفما قلّبنا الطرف ألفينا المُضحِك الذي يجد فيه الملك متنفَّساً عن غيظه واحتقانه «صالحاً للتضحية»، بامتياز، ولو

أنه قد يحصل أن يُضحّى بالملك نفسه، أحياناً، وبأكثر الطرق طقسيّة ونظامية، على نحو ما نشهد في بعض الملكيات الأفريقية[9].

لعلنا لا نخطئ كل الخطأ بتحديدنا الفرق بين ما هو صالح وغير صالح للتضحية على قاعدة الانتماء الكلي إلى الجماعة. لكنه تحديد يشكو من التجريد ولا يعود علينا بجزيل فائدة، إذ يمكن أن يُردّ عليه بالقول إن النساء في ثقافات عديدة لا ينتمين إلى الجماعة حقّ الانتماء ومع ذلك لا يُضحّى بهن إلا في النّدْر. لكن، لعل السبب أن يكون في غاية البساطة، فالمرأة المتزوّجة، ولو أصبحت ملكاً لزوجها وعشيرته من بعض النواحي، تبقى محافظة على ارتباطها بعشيرتها، ما يجعل التضحية مجازفة برؤية إحدى العشيرتين تفسّر الذبيحة وكأنها جريمة قتل حقيقية وتعقد العزم على الثأر. ولو فكرنا في ذلك بعض الشيء لأدركنا أن موضوع الثأر كفيل بأن يمدّنا بإيضاحات جمّة. إن الكائنات الصالحة للتضحية، أمن الأصناف الحيوانية كانت أم من الأصناف البشرية السابق تعدادها، تتميّز عن الكائنات غير الصالحة للتضحية بصفة أساسية تطالعنا في المجتمعات الذبائحية كلها، من دون استثناء، ألا وهي أننا لا نجد بين الجماعة والضحايا الطقسية ذلك النوع من العلاقات الاجتماعية الذي يحتّم على كل من أنزل العنف بأحد الأفراد أن يتعرّض لانتقام آخرين هم أقرباء المعنَّف الذين يعتبرون أن من واجبهم الثأر لقريبهم.

حسبنا، لكي نقتنع بأن الذبيحة عمل عنفي يخلو من العواقب الثأرية، أن ندرك المكانة المهمة التي توليها الكتب الطقسية لهذا الموضوع، ونسجّل المفارقة التي قد تكون طريفة بعض الشيء في

(9) انظر ص 187 ـ 192 من هذا الكتاب.

تلك الإحالات المستمرّة إلى الثأر، بل في وجودِ هاجس ثأر حقيقي، ضمن إطار تنعدم فيه مخاطر الثأر بالكلية، كذبح الخروف، مثلاً:

«كانوا يعتذرون عن العمل الذي يعتزمون القيام به، ويتأوّهون على موت الحيوان تأوّههم على فَقْد شخص قريب، حتى إذا همّوا بطعنه جعلوا يستغفرونه، ثم توجّهوا إلى سائر أفراد جنسه كما إلى عشيرة كبرى يجري التوسّل إليها ألا تثأر للضرر الذي سيصيبها من جرّاء قتل أحد أفرادها. وكان تأثير مثل هذه الأفكار يصل أحياناً إلى حدّ معاقبة القاتل بالضرب والنفي[(10)]».

إن من يتوسّل إليه مقدّمو الذبائح، هنا، كي لا ينتقم لموت ضحيتهم، هو الجنس الحيواني بأكمله، **منظوراً إليه وكأنه عشيرة كبرى**. وقد ألمح **كتاب الطقوس**، بطريقة غير مباشرة، إلى كل من وظيفة الاحتفال الطقسي ونوع العمل الذي يُدعى إلى إبداله والمعيار الذي يتحكّم باختيار الضحية، من خلال تصويره لنا الذبيحة جريمة يحتمل أن تجرّ إلى الثأر. إن رغبة العنف تقع على الأقرباء، في الأصل، سوى أنه، لما كان يمتنع عليها إرواء غليلها بهم من غير أن يجرّ ذلك إلى شتّى أنواع الصراعات، فقد اقتضى توجيهها نحو الضحية الذبائحية، كونها الوحيدة التي تفتقر إلى من يتبنّى قضيتها ولا يشكل النيل منها أي خطر.

وككل ما يتعلّق بجوهر الذبيحة الحقيقي، لا يتم الإفصاح أبداً عن حقيقة التمييز بين ما هو صالح وغير صالح للتضحية التي قد تتولّى بعض الغرائب والنزوات الغامضة حجب طابعها العقلي، كأن

---

(10) H. Hubert et M. Mauss, *«Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,»* dans: Marcel Mauss, *Oeuvres,* présentation de Victor Karady (Paris: Editions de Minuit, 1968), I, pp. 233 - 234.

يصار إلى استبعاد بعض أصناف الحيوان، مثلاً، بشكل قاطع، ولا يعرض أحد لاستبعاد أعضاء الجماعة بذكر. إن تعلّق الفكر الحديث على نحوٍ بالغ الحصرية بما يرافق الممارسة الذبائحية من مظاهر اهتياجية صريحة (Aspects maniaques) يخوّله أن يواصل هذا الإغفال على طريقته. ومتى عرفنا أن البشر ينجحون في إفراغ عنفهم بقدر ما يتراءى لهم سياق الإفراغ غريباً، وأشبهَ بأمر إلـه مطلق تتعادل في متطلّباته الرهبة والدقة، أدركنا لماذا يواصل الفكر الحديث إغفال عنف الذبيحة باطّراحها كاملة خارج حدود الواقع.



قلنا إن وظيفة الذبيحة تكمن في تهدئة الصراعات الداخليّة ومنع نشوب النزاعات المسلّحة. لكن مجتمعاً كمجتمعنا لا يملك طقوساً ذبائحية، بالمعنى الصحيح، ينجح في الاستغناء عن هذه الطقوس، وإذا كان العنف الداخلي لا يغيب عن هذا النوع من المجتمعات فهو لا يثور أبداً إلى حدّ تعريض وجودها للخطر. إن إمكان غياب الذبيحة هذا واضمحلال الأشكال الطقسية معها من دون نتائج كارثية، هو، في رأينا، أحد الأسباب التي تمني الإثنولوجيا والعلوم الدينية بالعجز حيالها، وتجعلنا، بالتالي، قاصرين عن إناطة وظيفة حقيقية بهذه الظاهرات الحضارية، نظراً إلى صعوبة الاعتقاد بضرورة وجود مؤسسات ليس بنا، على ما يبدو، أدنى حاجة إليها. وما أدرانا لو يكون بين المجتمعات الدينية وتلك الشبيهة بمجتمعنا اختلاف تتولّى طقوسه، ولاسيما الذبيحة، حجب طابعه الحاسم، بسبب ممارسة هذه الأخيرة حياله دوراً تعويضيّاً، مما يفسّر إغفالنا وظيفة الذبيحة، على الدوام.

ما إن يكشف العنف الباطني الذي تكبته الذبيحة عن طبيعته بعض الشيء حتى يظهر، كما رأينا، بصورة **ثأر دموي** (*Blood Feud*)

لا يؤدي في عالمنا إلا دوراً هامشيّاً، إن لم يكن معدوماً. أفما يحسن بنا، والحالة هذه، أن نسلك هذا الاتجاه في بحثنا عن الفرق بين مجتمعنا والمجتمعات البدائية، ولنقل تلك الحتمية النوعية التي تحرّرنا منها والتي تعجز الذبيحة عجزاً ظاهراً عن إبعادها فتحافظ عليها ضمن حدود مقبولة؟

لماذا يشكّل الثأر الدموي، حيثما حلّت ضرباته، تهديداً لا يطاق؟ إن الثأر الوحيد الشافي حيال مشهد الدم المهدور يكمن في هدر دم المجرم، وما من فرق جليّ بين الثأر والفعل الذي يجري الاقتصاص منه بالثأر، لأن الثأر يسعى إلى الانتقام، وكل عمل انتقامي يستدعي أعمالاً انتقامية جديدة، فالجريمة التي يجري الاقتصاص منها بالثأر تكاد لا ترى أبداً أنها الأولى، بحكم ادّعائها الثأر، هي الأخرى، من جريمة أكثر أوّليّة.

يشكّل الثأر، إذاً، سيرورة لامتناهية، فلا يكاد ينبجس من نقطة معينة داخل الجماعة حتى ينزع إلى التفشّي في الجسم الاجتماعي بكامله، منذراً بإحداث سلسلة من ردود الفعل التي تتداعى عواقبها الوخيمة سريعاً في مجتمع ضيّق الأبعاد. ولما كان تكاثر الانتقامات يهدّد وجود المجتمع بالذات، فمن الطبيعي أن يشكل موضوع حظر صارم في كل مكان.

لكن ما يبعث على الاستغراب هو أن الثأر يملُك بلا منازع حيث يتوطّد الحظر الأشدّ صرامة، فإنه، ولو مكث في الظلّ وانعدم دوره، في الظاهر، يبقى يقرر الكثير بشأن العلاقات بين البشر. ذلك لا يعني الاستهانة ضمناً بالحظر الذي يطول الثأر، بل إن الثأر واجب من أجل وضع حدّ للجريمة التي تزرع الرعب وردع البشر عن التقاتل. إن الواجب الذي يقضي بعدم إراقة الدم يكاد لا يختلف عن واجب الثأر للدم المُراق، وليس يكفي في أيامنا إقناع الناس بأن

العنف قبيح من أجل إيقاف أعمال الثأر وإنهاء حال الحرب، لأن ما يجعل الثأر واجباً هو اقتناع البشر بهذا القبح تحديداً.

يستحيل أن نكوّن عن عالم يهوّم فوقه شبح الثأر أفكاراً لا يشوبها اللبس من غير أن نناقض أنفسنا، فليس يوجد في التراجيديا الإغريقية، مثلاً - ولا يمكن أن يوجد - أيُّ موقف متماسك من الثأر، لذا كان الاجتهاد في الخروج من التراجيديا بنظرية في الثأر، إيجابية كانت أم سلبية، يفوّت علينا فرصة الظفر بماهية العمل التراجيدي، فما من امرئ إلا ويعتنق الثأر بمثل الحماسة التي يدينه بها انطلاقاً من موقعه المتحرّك باستمرار على رقعة شطرنج العنف.

ثمة حلقة مفرغة اسمها الثأر، ونحن نغفل تماماً ما تفرضه على المجتمعات البدائية من أعباء. هذه الحلقة لا وجود لها عندنا، فما سرّ هذا الامتياز يا ترى؟ إن الجواب الشافي عن هذا السؤال قائم على صعيد المؤسسات، فما يدرأ عنا خطر الثأر هو النظام القضائي الذي لا يبطل الثأر، في الواقع، بل يحصره بانتقام واحد يوكَل أمر ممارسته إلى سلطة مطلقة، مختصّة. وقرارات السلطة القضائية ملزمة أبداً بحكم كونها **كلمة الثأر الفاصلة**.

من التعابير ما يفوق النظريات القضائية دلالة، في هذا المجال، فقد يحصل أن تُطلَق على الثأر المتواصل بعد أن يُصار إلى استبعاده، تسمية **الثأر الخاص** (*Vengeance privée*)، وهو يفترض **ثأراً عاماً** (*Vengeance publique*)، وإن كنا لا نرى الطرف الآخر من الثنائية التعارضية أبداً، بشكل واضح. من الثابت أن لا وجود في المجتمعات البدائية لسوى ثأر خاص. من هنا لا يصحّ أن نبحث عن الثأر العام فيها بل في الجماعات المتحضّرة حيث النظام القضائي (Système judiciaire) وحده كفيل بأن يمدّنا بالضمانة المنشودة.

إن أيّاً من مبادئ العدالة المقررة في النظام الجزائي لا يختلف عن مبدأ الثأر، في الواقع، بل إن المبدأ هو نفسه في حالَي التبادل العنفي (Réciprocité violente) والجزاء (Rétribution)، على السواء، فإما أن يكون هذا المبدأ عادلاً وتكون العدالة قائمة في الثأر، وإما ألا يكون هنالك عدالة، على الإطلاق. ثمة تعبير بالإنجليزية يؤكّد أن من يثأر لنفسه **يأخذ القانون بيديه الاثنتين** (*He Takes the Law into the Own Hands*)، ما ينفي وجود أي فرق مبدئيّ بين الثأر الخاص والثأر العام. أما على الصعيد الاجتماعي فالفرق بينهما عظيم لأن الثأر العام يضع حدّاً للثأر الخاص ويوقف سيرورة العنف ويقضي على خطر التصعيد.

كثيرون هم علماء الإثنولوجيا الذين يتفقون على غياب النظام القضائي في المجتمعات البدائية منهم مالينوفسكي، الذي توصّل في كتابه **جريمة وعادة في مجتمع متوحش**(11) (*Crime and Custom in Savage Society*) إلى النتائج الآتية: إن مفهوم القانون الجزائي في الجماعات البدائية هو أعصى على الإدراك من مفهوم القانون المدني، وفكرة العدالة، كما نفهمها، تكاد تكون مستحيلة التطبيق. وقد خلص رادكليف براون في كتابه **سكان جزر الأندمان**(12) إلى نتائج مماثلة يلوح بمحاذاتها وحيثما فرضت نفسها خطر الثأر اللامتناهي:

«لقد كان للأندمانيين ضمير اجتماعي متطوّر، أي نظام من المفاهيم الخلقية حول الخير والشر، لكنّ ما لم يكن موجوداً لديهم هو عقاب الجماعة للجريمة، فإذا حلّ الظلم بأحدهم كان هذا الأخير

---

(11) Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (London: [n. pb.], 1926).

(12) A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders; a Study in Social Anthropology* (Cambridge: The University Press, 1922).

مطالَباً بالانتقام لنفسه شريطة أن تكون لديه الرغبة في ذلك والجرأة عليه. علماً أن بينهم دائماً من يتبنّى قضية المجرم، مما يؤكّد أن الارتباط الشخصي أقوى لديهم من مشاعر النفور والاشمئزاز التي يثيرها العمل المرتكب».

من علماء الإثنولوجيا أيضاً روبرت لوي الذي تحدّث في كتابه **المجتمع البدائي**[13] عن عملية «إصدار أحكام» في المجتمعات البدائية وهي، في عُرفه، نوعان: **الأول** يتمتع بـ «سلطة مركزية»، و**الثاني** يفتقد إلى مثل هذه السلطة، ففي هذا الأخير، يقول لوي، تمسك القبيلة بمقاليد السلطة القضائية بحيث ترى قوماً في مواجهة الأقوام الآخرين على غرار ما تكون دولة ذات سيادة في مواجهة سائر الدول، فما من عملية «إصدار أحكام»، وما من نظام قضائي من دون محكمة عليا قادرة على الفصل المطلق، حتى بين الفئات الأقوى. وحدها المحكمة العليا تستطيع أن تضع حدّاً لإمكانات النزاع الدموي والثارات المتواصلة. سوى أن لوي نفسه يعترف بعدم تحقق هذا الشرط:

«إن تضامن الجماعة هو القاعدة المثلى في هذا المجال: فإذا ألحق أحدهم الظلم بآخر من غير قومه كان الأول يلقى الدعم والحماية من جماعته في مقابل مساندة الجماعة الأخرى للضحية التي تطلب التعويض بالثأر، مما قد يجرّ إلى دوّامة ثأر أو حرب أهلية. إن قبائل الشوشكي (Chuchki) تعقد السلم، عادة، بعد عمل انتقامي واحد، بعكس قبائل الإيفوغاو (Ifugao) التي ربما تواصَل النزاع بين أفرادها إلى ما لانهاية».

---

(13) Robert Lowie, *Primitive Society* (New York: Liveright Pub. Corp., [1947]).

إن الكلام، هنا، على إصدار أحكام، يعني تحميل الألفاظ ما لا تحتمل من المعاني. ولا يصح أن تدفع بنا الرغبة في السيطرة على عنف المجتمعات البدائية إلى الغضّ من أهمية الاختلاف الجوهريّ القائم بين هذين النوعين من المجتمعات بإثباتنا لها مزايا تعادل - أو ربما تفوق - مزايا مجتمعنا بالذات، فإذا جارينا لوي في أقواله كنا نواصل طريقة تفكير معينة على درجة كبيرة من الشيوع ترى أن الثأر المشروع يقوم مقام النظام القضائي الغائب. الواقع أن هذه المقولة، وإن بدت ممهورة بطابع العقل السليم، هي خاطئة تماماً يجري استخدامها لتبرير مجموعة لاتُحصى من الضلالات. إنّها تعكس جهل مجتمع هو مجتمعنا بالذات، ينعم منذ عهد بعيد بنظام قضائي لم يعد يعي مفاعيله.

إذا كان الثأر سيرورة غير متناهية، فقد صح أنه هو ما يجب احتواؤه لا مطالبته باحتواء العنف. أما الدليل على صحة هذا القول فيوافينا به لوي بالذات في كل مرة يورد شاهداً على «إصدار الأحكام»، حتى في المجتمعات التي تحكمها. برأيه - «سلطة مركزية»، إذ ليس غياب مبدأ العدالة المجرّد هو المهم بل إمساك الضحايا وأقربائهم بالعمل المسمّى «شرعيّاً». إن خطر التصعيد اللامتناهي يبقى قائماً حيث لا وجود لجهاز ينوب عن سيّد ومستقل يحلّ محل الفريق المتضرّر ويحتفظ لنفسه بحق الثأر، وكل الجهود المبذولة لتنظيم الثأر وحصره تبقى هشّة لأنها تتطلّب إرادة توفيقية قد تكون قائمة، وقد لا تكون، فليس من الصواب، إذاً، نقولها ونكرّر، أن نتكلم على «إصدار أحكام»، ولا حتى بالنسبة إلى بعض الأنظمة القائمة كالتحالف (*Composition*)، أو تشكيلات **المبارزة القضائية** (*Duel judiciaire*) على أنواعها. حتى هنا ينبغي التمسّك، على ما يبدو، بنتائج مالينوفسكي:

«لا نملك أكثر من وسائل بطيئة ومعقّدة لإعادة التوازن إلى مجتمع قبَلي مضطرب حيث لا نجد أي عُرف أو نهج شبيهين بمحاكماتنا القضائية التي تتم وفقاً لقوانين وقواعد ثابتة». فإن يكن من المتعذّر تحقيق شفاء نهائي من العنف في المجتمعات البدائية حيث لا ينجع عند اختلال التوازن أي علاج، فقد لزم أن تنكفئ التدابير **العلاجية** (*Mesures curatives*) إلى المرتبة الثانية لتنوب عنها التدابير **الوقائية** (*Mesures préventives*) في الأهمية. هنا يطالعنا مجدّداً تحديد الذبيحة الوارد آنفاً والذي يجعل منها أداة وقائية في الصراع ضدّ العنف.

في عالم كهذا يمكن أن يجرّ فيه أقل نزاع إلى نتائج كارثية، على غرار ما يحصل للمصاب بالهيموفيليا (Hémophilie) لدى أقلّ نزف، تعمد الذبيحة إلى استقطاب الميول العدائية حول ضحايا حقيقية أو وهمية، حيّة أو جامدة، لكنها، في كل الحالات، غير صالحة للثأر، ضحايا تصطبغ بالحياد والعقم على صعيد الثأر. إن الذبيحة تؤمّن لشهوة العنف التي تعجز الإرادة الزهديّة عن التغلّب عليها منفردة متنفَّساً جزئيّاً، إن يكن مؤقتاً فهو قابل للتجدّد إلى أجل غير محدود، كما أنَّ الشهادات التي تُجمع على تأييد فاعليته هي من الوفرة بحيث يتعيّن أخذها بعين الاعتبار. باختصار، إن الذبيحة تحول دون تنامي بذور العنف وتساعد البشر على كبح جماح الثأر.

ما من وضع عصيب في المجتمعات الذبائحية إلا ويقابله ردّ بالذبيحة. لكن من الأزمات ما يبدو أكثر ارتباطاً بهذه الأخيرة من سواه، وهي تلك التي تهدّد وحدة الجماعة ويجري التعبير عنها دوماً بالفتن والشقاق. علماً أنه كلما تفاقمت حدة الأزمة وجب أن تكون الضحية «كريمة»، ثمينة.

ولعل ما نراه من اضمحلال الذبيحة داخل المجتمعات التي

يقوم فيها نظام قضائي، لاسيما روما وبلاد اليونان، أن يكون إشارة إضافية إلى العمل الذي تمارسه. لقد زال مبرّر وجودها، وإن يكن من الممكن، بالطبع، أن تستمر طويلاً في صورة إطار شبه فارغ. ولما كنا، عموماً، نفهمها على هذا الوجه، فقد تعزز لدينا اعتقاد بأن المؤسسات الدينية لا تملك أي وظيفة حقيقية.

هكذا تتأكّد الفرضية المطروحة أعلاه من أن الذبيحة، والطقس، بشكل عام، يؤدّيان دوراً أساسياً في المجتمعات المحرومة من كل نظام قضائي والمهدّدة نتيجة ذلك بالثأر. مع ذلك، لا يصحّ أن يقال إن الذبيحة «تقوم مقام» النظام القضائي: **أولاً**، لأنه يستحيل أن يحلّ أي شيء مكان ما لم يسبق له وجود، و**ثانياً**، لأنه يستحيل أن ينوب عن النظام القضائي أي شيء في غياب كل عزوف إرادي وإجماعي عن العنف.

ما يجعلنا نغفل فائدة الذبيحة هو استهانتنا بمخاطر الثأر، وقد ظلّ إغفالنا هذا أشبه بنظام مغلق يعجز أي شيء عن كسره، إذ لم يخطر ببالنا يوماً أن نتساءل عما عساها تفعل تلك الجماعات التي تفتقر إلى العقوبات الجزائية لكي تلجم العنف الذي لم نعد نراه. ولما لم نكن بحاجة إلى الديني لكي نحلّ مشكلة يخفى علينا حتى وجودها، فقد فرغ الديني، في نظرنا من كل معنى. وبتعبير آخر، لقد كان الحل يحجب عن أعيننا المشكلة بقدر ما كان انتفاء المشكلة يحجب الديني بصفته حلاً لها.

لا شك أن السرّية التي نحيط بها المجتمعات البدائية هي على صلة بذلك الإغفال. لقد كانت دائماً في أساس أحكامنا المتطرّفة بشأن هذه المجتمعات التي نعتبرها تارة جدّ متفوّقة وطوراً أدنى مما نحن عليه بدرجات. ومردّ ذلك إلى أمر واحد هو غياب النظام القضائي غياباً يجعلنا نترجّح بين هذين الحُكمين النقيضين والثابتين

على تطرّفهما. ليس بمقدور أحد، بالطبع، أن يتكهّن بمنسوب العنف لدى الأفراد، فكيف عساه يتكهّن به لدى الجماعات؟ لكن ما يمكن الجزم به هو أن أماكن وقوع العنف وأشكال ظهوره في مجتمع يفتقر إلى النظام القضائي ليست هي نفسها في مجتمعنا. ونحن، بحسب الجوانب التي تسترعي انتباهنا، إما أن نميل إلى الاعتقاد بأن المجتمعات متروكة إلى وحشية مخيفة، وإما أن نعمد إلى تجميلها وتقديمها مثالاً يُحتذى كما لو كانت هي النماذج الوحيدة للبشرية الحقة.

عظيمة هي الشرور التي يهدد العنف بإثارتها في المجتمعات المذكورة، وعلاجاتها واهية إلى حدّ أنها تتركز على الوقاية، ومجال الوقاية هذا هو مجال الديني، بالدرجة الأولى. على أن من الممكن أن تكون للوقاية الدينية ميزة عنفية، أيضاً، فالعنف والمقدّس متلازمان، ولا يخدعنّا التصلّب الظاهر في جهاز الذبيحة الطقسية، فإنه يخفي استعمالاً «ماكراً» لبعض خصائص العنف، وأكثر من ذلك، أهلية العنف البارزة للتنقل من موضوع إلى آخر.

ليست المجتمعات البدائية متروكة في مهبّ العنف. لكن ذلك لا يعني، بالضرورة، أنها دون ما نحن عليه عنفاً أو «رياء». ولكي نوفّي الموضوع حقّه ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار جميع أشكال العنف المطقّسة (Ritualisées) نوعاً ما، والتي تنحرف بالتهديد من الموضوعات القريبة إلى الموضوعات البعيدة، لاسيما الحرب التي لا تنحصر، كما نعلم، بنوع واحد من المجتمعات. إن النموّ الهائل في تقنية الوسائل لا يشكّل اختلافاً أساسياً بين الإنسان البدائي والإنسان الحديث، على أن لنا، بالمقابل، من وجود بعض المؤسسات أو غيابها في حالتي النظام القضائي والطقوس الذبائحية ما يخوّلنا التمييز بين المجتمعات البدائية ونماذج «المدنيّة». هذه المؤسسات هي التي

يتعيّن علينا مساءلتها، تحديداً، من أجل التوصل لا إلى حكم تقييمي بل إلى معرفة موضوعية.

إن هيمنة الوقائي على العلاجي في المجتمعات البدائية ليست وقفاً على الحياة الدينية بل تتعدّاها لتطبع بالاختلاف عينه خصائص الشعوب السلوكية أو النفسية العامة، تلك التي فاجأت المراقبين الأوائل القادمين من أوروبا إلى هذه المجتمعات، والتي، لئن أعوزها الشمول، لا نظنها كلها موهومة.

ندرك الآن لماذا، في عالم كعالمنا هذا الذي يمكن أن تجرّ فيه أبسط زلّة قدم إلى نتائج مخيفة، تنطبع العلاقات الإنسانية بحذر يبدو لنا مفرطاً، ولماذا تُفرض احتياطات غير مفهومة، بالنسبة إلينا، وتدور نقاشات مملّة قبل كل إجراء غير مألوف. ندرك، أيضاً، بسهولة لماذا يرفض الناس الاشتراك في ألعاب ومباريات تبدو لنا عادية، ولماذا، عند وقوع المحظور، يبرهنون أحياناً عن «وقار نبيل» تبدو انشغالاتنا إزاءه مثيرة للضحك، كما تسقط الهموم التجارية والإدارية والأيديولوجية التي تثقل كاهلنا كلُّها في التفاهة.

لا وجود في المجتمعات البدائية لذلك المكباح الآليّ والقويّ من المؤسسات التي تكفل الحؤول دون انزلاقها من اللاعنف إلى العنف، مكباح يزداد دوره إلزاماً كلما سهونا عنه ويسمح لنا باجتياز الحدود المحظور عبورها على البدائيين من غير أن تخالجنا أدنى ريبة أو نتعرّض لأي عقاب، فالعلاقات في المجتمعات «المتمّدنة» تتميّز، حتى بين الغرباء، بألفة وحركية وجرأة لا مثيل لها.

كان الديني ولايزال يرمي إلى تهدئة العنف ومنعه من التفجّر. وبكلام أوضح، فإن هدف المسلكيات الدينية والأخلاقية هو تحقيق اللاعنف بطريقة مباشرة، حيناً، في الحياة اليومية، وأكثر الأحيان

بطريقة غير مباشرة، في الحياة الطقسية حيث تقضي المفارقة بأن يتولّى العنف دور الوساطة. هكذا تلتقي الذبيحة مع مجمل الحياة الأخلاقية والدينية في نهاية مدار انعطافي شديد الغرابة. إنما يجب ألا ننسى، من جهة ثانية، أن الذبيحة، لكي تبقى فاعلة، يجب أن تتمّ بروح **التقوى** التي تميّز مختلف جوانب الحياة الدينية. وأظننا قد بدأنا نستشف سبب ظهورها بصورة عمل يجمع بين العنف اللاشرعي والعنف الشرعي، أو ـ كما قلنا سابقاً ـ بصورة عملٍ إجرامي، هو في الآن ذاته بالغ القدسية. سوى أنّا لانزال بعيدين عنٍ فهم ذلك حقّ الفهم.

إن الديني البدائي يدجّن العنف ويضبطه وينظّمه ويوجّهه بهدف استعماله في مناخ عام من اللاعنف والتهدئة ضدّ كل أشكال العنف غير المقبولة. إنّه عبارة عن مزيج غريب من العنف واللاعنف شبيه بالنظام القضائي.

يمكن تصنيف الوسائل التي اعتمدها البشر على الدوام ليحموا أنفسهم من خطر الثأر المتواصل في ثلاث فئات هي:

1) الوسائل الوقائية التي تعود كلها إلى انحرافات ذبائحية لروح الثأر.

2) التدابير التي تعترض الثأر ولايزال عملها العلاجي موضع شكّ، كـ **التحالفات** والمبارزات القضائية، وغيرها.

3) النظام القضائي الذي لا مثيل لفاعليته العلاجية.

إن الترتيب الذي يجري به تقديم هذه الوسائل يعكس نظام الفاعلية المتزايدة، إذا ما أدركنا أن الانتقال من الوقائي إلى العلاجي يوافق مسيرة تاريخية واقعية، أقلّه في العالم الغربي، وأن الوسائل العلاجية الأولى تمثل، من كل النواحي، مرحلة وسطية ما بين حالة

دينية محض وحالة تفعيل قصوى للنظام القضائي. إنها، هي نفسها، تتميّز بطابع طقسي، وغالباً ما تقترن بالذبيحة.

تبقى الطرق العلاجية في المجتمعات البدائية من التخلّف بحيث لا تعدو، في نظرنا، أن تكون محاولات عشوائية للاهتداء إلى نظام قضائي، نظراً إلى فائدتها البراغماتية الواضحة والتي لا يتركّز فيها الاهتمام على الجاني بقدر ما ينصبّ على الضحايا التي لم يُثأر لها. هذه الأخيرة هي مصدر الخطر المباشر، ومن الضروري إرضاؤها على نحو معتدل كل الاعتدال يهدئ رغبتها في الثأر من غير أن يؤججها في أماكن أخرى. وما المطلوب في هذه الحالة إصدار تشريعات بشأن الخير والشر ولا فرض احترام عدالة مجرّدة، بل حماية أمن الجماعة بقطع دابر الثأر، وأفضل سبيل إلى ذلك هو المصالحة المبنية على التحالف. أما إذا استحال التوفيق بين الخصوم، فلا مندوحة من تنظيم اشتباك مسلّح على نحوٍ لا يسمح للعنف بالامتداد إلى الأمكنة المجاورة، اشتباكٍ واحد، لا غير، يدور في حلبة مقفلة، طبقاً للأصول، بين خصمين محدّدين بكل وضوح.

يمكن القول إن جميع الوسائل العلاجية المذكورة هي «في طريقها» إلى النظام القضائي. لكن هذا التطوّر، في حال سلّمنا بوجوده، ليس متصلاً، ونقطة القطع فيه، تحديداً، هي لحظةَ تقضي **الضرورة الملزِمة** بتدخّل سلطة قضائية مستقلّة. إذ ذاك، فقط، يتحرر البشر من مقتضى الثأر الرهيب.

لقد فقد التدخّل القضائي صفة الاضطرار المخيف، لكن رمزيته لم تتبدّل. ولئن كان من الجائز أن تتضاءل حتى الزوال الكلي، فإن تضاؤل وعينا لوظيفة هذا النظام ينعكس إيجاباً على عمله. لذا نرى من الممكن، بل من المفترض، حالما، يغدو ذلك في مستطاعه، أن يعيد تنظيم نفسه حول المذنب ومبدأ الذنب، أي، حول الجزاء، بعد

أن يكون قد تمّ الارتقاء بهذا الأخير إلى حدّ تنصيبه مبدأ مجرّداً للعدالة توكل مهمة فرض احترامه إلى البشر.

كانت الوسائل «العلاجية» تتوخّى أول عهدها تلطيف الثأر علناً، لكنها شرعت مع تعاظم فاعليتها تحيط نفسها بالسرية، كما نرى. ولا غروَ، فبقدر ما تنزاح بؤرة النظام عن الوقاية الدينية باتجاه آليات الجزاء، يتقدّم الإغفال الذي يحمي المؤسسة الذبائحية نحوها وينزع إلى اكتنافها، هو أيضاً.

لقد حجب النظام القضائي وظيفته عن الأنظار ابتداء من اللحظة التي صارت له السيادة فيها بلا منازع. وإذا به، على غرار الذبيحة، يخفي ويكشف، في آن، ما يجعله والثأر واحداً، ثأر يشبه جميع الثارات الأخرى ولا يختلف عنها إلا بواحدة هي خلوصه من كل العواقب وعدم استتباعه ثأراً آخر، فإذا لم يكن يُثأر للضحية، في الحالة الأولى، فلأنها غير «صالحة»، أما في الحالة الثانية، فقد بات العنف ينقضّ على الضحية «الصالحة» مُظهِراً من القوّة والسطوة ما يستحيل معه القيام بأي ردّ انتقامي.

ربَّ معترض بأن وظيفة النظام القضائي ليست محجوبة بالكلية. لكننا لا نجهل، وهذا واقع، أن العدالة تهتمّ بالنظام العام أكثر من اهتمامها بالعدالة المجرّدة، كما نعتقد أن هذا النظام يرتكز على مبدأ عدالة خاص به لا وجود له في المجتمعات البدائية. وما علينا إلا أن نطّلع على الأعمال المكتوبة بهذا الخصوص لكي نتحقق من ذلك. نحن نتصوّر دائماً أن الفرق الحاسم بين البدائي والمتحضّر يكمن في عجز الإنسان البدائي عن تعيين المذنب واحترام مبدأ الذنب، لكننا، في هذه النقطة بالذات، نخاتل بتمجيد ذواتنا، فإذا كان الإنسان البدائي يتغاضى عن الجاني بإصرار نحسبه ضرباً من الغباء أو الانحراف، فلأنه يخشى **تغذية** الثأر. أما إذا كان يلوح لنا

أن نظامنا هو أكثر عقلانية، فلأنه يطابق مبدأ الثأر كل المطابقة، وما من تفسير آخر للإصرار على معاقبة الجاني. إن النظام القضائي، بدل أن يعمل على منع الثأر وتلطيفه وملاشاته، أو تحويله باتجاه هدف ثانوي، شأن كل الطرق الدينية حصراً، **يعقْلن** الثأر وينجح في تجزئته وتحديده كما يشاء. إنّه يتصرّف به بلا وجل، ويجعل منه **تقنية** فعّالة إلى أقصى الحدود تصلح **لعلاج** العنف، أولاً، و**الوقاية** منه، ثانياً.

وليست عقْلنة الثأر هذه لتُعزى إلى تجذّر أكثر مباشرة أو عمقاً في الجماعة، لكنها ترتكز على استقلالية السلطة القضائية العليا، تلك التي تمّ إعطاؤها مرة أولى وأخيرة، ولم يعد بمستطاع أي فئة، ولا حتى الجماعة مؤتلفةً، أن تطعن بقراراتها، أقلّه من حيث المبدأ. إن السلطة القضائية التي لا تمثّل إلا ذاتها ولا تختص بفريق من دون آخر، ليست ملك أي شخص، بالتحديد، لذا كانت في خدمة الجميع والكل ينحني أمام قراراتها. وحده النظام القضائي لا يتوانى عن ضرب العنف في الصميم، لأنه يحتكر الثأر بشكل مطلق، ومن الطبيعي أن ينجح بفضل هذا الاحتكار في خنق الثأر بدل تأجيجه وتوسيع رقعته ومضاعفته على نحو ما يمكن أن يؤدي إليه نمط سلوكي مماثل في المجتمع البدائي. بذلك تكون وظيفة النظام القضائي هي نفسها وظيفة الذبيحة، وإن يكن النظام القضائي يفوق الذبيحة بما لا يقاس فاعليةً. وإذا كان يستحيل قيام هذا الأخير من دون دعم سلطة سياسية قويّة بكل معنى الكلمة، فإنه، ككل التطوّرات التقنية، يشكّل سلاحاً ذا حدّين يصلح للردع كما للتحرير. تلك هي نظرة البدائيين إليه، بالضبط، ولا نشكّ في أنها، بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات، تفوق نظرتنا واقعية.

إن ظهور وظيفة النظام القضائي في أيامنا يعني خروجها من

حال العزلة التي تحتاج إليها لكي يُصار إلى ممارستها بالشكل المناسب. إن كل عملية فهم هنا تتصف بالدقة والخطورة نظراً إلى تطابقها مع أزمة نظام ينذر بالتفكّك. وأيّاً تكن هيبة الجهاز الذي يخفي الهوية الحقيقية لكل من العنف اللاشرعي والعنف الشرعي، فإن مآله حتماً إلى التفتت والتصدّع ثم الانهيار. حتى إذا برزت الحقيقة المستكنّة في القرار عادت الانتقامات المتبادلة إلى التفجّر، لا نظريّاً فحسب، على غرار ما تنكشف لأهل العلم حقيقةٌ فكرية محض، بل كواقع مشؤوم وحلقة مفرغة تعاود إحكام سيطرتها علينا بعد أن نكون قد حسبنا أننا أفلتنا منها.

إن المناهج التي تتيح للبشر تلطيف العنف كلها سواء، فما بينها واحدة إلا ويجمعها بالعنف نسب، مما يخوّلنا الاعتقاد بتجذّرها كلها في الديني. وقد رأينا أن الديني، بالمعنى الحصري، يشكل وحدة مع مختلف أشكال الوقاية. حتى الوسائل العلاجية نفسها تصطبغ بالديني، سواء في صيغتها القضائية أو في صيغتها الفطرية المصحوبة بالطقوس الذبائحية، أكثر الأحيان. وما من شكّ في أن الديني، بالمعنى الواسع، يؤلّف واحداً مع الغموض المحيق بكل ما يستخدمه الإنسان للتحصّن من عنفه الذاتي من وسائل، علاجية كانت أم وقائية، بما في ذلك النظام القضائي عندما يأخذ دور الذبيحة. هذا الغموض يتلازم مع خاصة **التعالي** (Transcendance) الفعلي للعنف المقدس والشرعي في مواجهة **مثولية** (Immanence) العنف الإجرامي واللاشرعي، فكما أنَّ الضحايا الذبائحية تُقدَّم، مبدئياً، إلى آلهة تقبلها، كذلك النظام القضائي يستند إلى لاهوت يضمن حقيقة العدالة. على أن من الممكن أن يختفي هذا اللاهوت، كما اختفى من عالمنا، ويبقى تعالي النظام كما هو. ولسوف تنقضي قرون قبل أن يدرك البشر أن ما من فرق بين مبدأ الثأر ومبدأ عدالتهم هذا.

وحده التعالي المعترف به فعليّاً من قبل الجميع قادر، أيّاً تكن المؤسسات التي تجسّده، أن يضمن لهذا النظام فاعليته الوقائية أو العلاجية بتمييزه ما بين عنف مقدّس وعنف شرعي، ويمنعَ تحوّلها إلى موضوع مهاترة ونزاع ينذران بالوقوع مجدّداً في حلبة الثأر المفرغة.

وليس يفسّر جهلنا الحالي لكل من العنف والديني إلا عنصر واحد مؤسِّس يستحق أن يُسمّى دينيّاً، بالمعنى الذي يفوق عمقاً تسمية «لاهوتي». هذا العنصر هو دائم التأسيس بيننا لأنه دائم الخفاء، حتى وإن يكن خفاؤه في تناقص مستمر وكان البنيان المشيد عليه يمعن في التزعزع يوماً بعد يوم. إن الديني يدرأ عنا العنف محتجباً وراءه احتجابَ العنف نفسه وراء الديني، فإذا كنا لا نفهم الديني في كل حين فما ذلك لأننا خارجه، بل لأننا مازلنا داخله، أقلّه في الأمور الجوهرية. إن الجدالات الطنّانة حول موت الله والإنسان ليست من المبدئية المتطرّفة في شيء، بل هي لاهوتيّة، أي ذبائحية، بالمعنى الشامل للكلمة، تخفي مسألة الثأر التي لم تعد فلسفيّة بعدما اكتسبت، للمرة الأولى، صفة العينية المطلقة. إن الثأر المتواصل إلى ما لانهاية هو ما يهدّد بضرب البشر بعد موت كل ألوهة، فإذا انعدم التعالي القضائي الذي يثبّت شرعية العنف ويضمن تميّزه النوعي في مقابل كل عنف لاشرعي، دينياً كان أم أنسنياً أم ما سوى ذلك، تُركت شرعية العنف ولاشرعيته إلى تقدير كل امرئ، مما يجعلنا عرضة لترجّحات تمنينا بالدوار وتقضي على كل تمييز بينهما. لقد بات في أيامنا من وجوه العنف الشرعي ما يوازي عدد الأشخاص العنيفين، ما يعني أنه لم يَعد للعنف المزعوم شرعياً أي وجود فعلي. وحده التعالي، كائناً ما كان نوعه، قادر على الاستمرار في **مخادعة** العنف من خلال حملنا على الاعتقاد بوجود فرق بين الثأر والذبيحة، أو بين الثأر والنظام القضائي.

من هنا كان فهم النظام وتحريره من كل وهم (Démystification) خادع يوافقان تفكّكه، بالضرورة. على أن هذا التحرير يبقى ذبائحياً ـ وهذه صفة دينيّة ـ أقله، طوال فترة عجزه عن الاكتمال، بمعنى أنه لا يعتبر نفسه عنفياً أو يحسب أنه دون النظام عنفاً، مما يزيده عنفاً، في الواقع. ولئن صح أن عنفه أقل «رياء» فهو أشدّ فاعلية وفتكاً، كونه ينذر دائماً بعنف أدهى لا وازع له ولا رادع.

لابدّ من إثبات واقع اللاإختلاف الكامن وراء الاختلاف العملي والأسطوري، في آن، نعني التماثل الإيجابي القائم بين الثأر والذبيحة والعقوبة الجزائية، فإذا كانت هذه الظاهرات الثلاث تميل عند كل أزمة إلى السقوط في دورة العنف اللامتمايز نفسها، فلأنها وجوه متعددة لحقيقة واحدة. قد تبدو هذه المماثلة على شيء من الغلوّ، بل أمراً لا يقبل التصديق، إذا بقيت معالجتنا لها على مستوى التجريد. لذا يقتضي أن نعرض لها انطلاقاً من شواهد ملموسة وأن نضع قدرتها التفسيرية على المحكّ، يقيناً منا بأنها ستجلو الغموض عن عادات كثيرة ومؤسسات مازالت عصيّة على الفهم والتصنيف و «موصومة بالانحراف والشذوذ».

ينوّه لوي في كتابه **المجتمع البدائي**، ودائماً في معرض الحديث عن ردود الفعل الجماعية على عمل العنف، بظاهرة جديرة باستثارة فضولنا، قائلاً:

«يعقد الشوشكي الصلح بعد عمل انتقامي واحد، في الأحوال العادية، . . . وإذا كان الإفوغاو يميلون إلى مساندة أقربائهم، تقريباً، في كل الظروف، فإن الشوشكي غالباً ما يحاولون التضحية بأحد أعضاء عائلتهم تلافياً لكل نزاع».

المطلوب، هنا، إيقاف دورة العنف، تماماً كما في كل تضحية ذبائحية أو عقوبة قانونية. ذلك ما قصد إليه لوي، بالضبط. لقد استبق الشوشكي التطوّر المتوقّع للأمور بإقدامهم على قتل واحد

منهم وتقديمه ضحيّة لأعدائهم المحتملين بهدف دعوتهم إلى الامتناع عن الثأر وعدم ارتكاب ما من شأنه أن يشكّل إهانة جديدة تستدعي الأخذ بالثأر ثانيةً. إن عنصر التكفير (Expiation)(*) هذا هو أشبه بالذبيحة التي يعززها اختيار ضحية أخرى غير المذنب.

على أنه لا يسعنا تصنيف عادة الشوشكي هذه في خانة الذبائح، إذ لم تثبت يوماً أي صلة صريحة ومباشرة بين تضحية طقسية بالتحديد، وعملية إراقة دم أولى تغيب عنها صفة الانتظام الدوري. يستحيل أن تفصح التضحية الطقسية عن كونها فدية لفعل مُحدّد، ولأن هذه الصلة ممتنعة الظهور، فقد فاتنا معنى الذبيحة، على الدوام، وبقينا نجهل العلاقة بين الذبيحة والعنف. أما وقد انكشفت الدلالة لدى الشوشكي، على نحو مذهل، فمن غير الجائز اعتبار العمل المذكور طقسيّاً.

أفيجوز، إذاً، تصنيف هذا العمل ضمن العقوبات القضائية؟ أم يمكن الكلام على عملية «إصدار أحكام»؟ لا، ليس ذلك بالمستطاع، لأن ضحية فعل القتل الثاني ليس هو مرتكب جناية القتل الأولى. لا جَرم في أنه يمكن التذرّع بـ «مسؤولية جماعية»، كما فعل لوي، لكن ذلك لا يكفي، لأن المسؤولية الجماعية لا تُدعى إلى ممارسة دورها إلا في غياب المسؤول الحقيقي أو في حال اللامبالاة التامة بكل مسؤولية فردية، كما أنها لا تنبذ الجاني الحقيقي أبداً بشكل قاطع، وما نراه هنا هو هذا النوع من النبذ، بالتحديد. وحتى لو كانت ظاهرة استبعاد الجاني مدعاة للارتياب، في هذه أو تلك من الحالات، فإنها تبقى مؤكّدةً بنسبةٍ تحظّر علينا التغافل عن كونها ظاهرة معبّرة وموقفاً حضارياً جديراً بالتحليل.

(*) قصاص يُفرض على الإنسان، أو يفرضه هذا الأخير على نفسه تعويضاً عن ذنب اقترفه هو أو آخرون.

وليس يجوز أن نتحصّن وراء بعض «الذهنيات البدائية»، في هذا السياق، متذرّعين بـ «وجود التباس بين الفرد والجماعة»، فإذا كان الشوشكي يحمون المذنب فما ذلك لأنهم لا يحسنون تمييز الذنب، بل لأنهم يميّزونه على أتم وجه ويبذلون له الحماية بصفته جانياً، معتبرين أن لديهم أسباباً وجيهة تهيب بهم إلى التصرّف على هذا النحو. هذه الأسباب هي ما يتعيّن اكتشافه، بالتحديد.

إن تحويل المذنب إلى ضحية يعني إنجاز الفعل الذي يطالب به الثأر، أي الانصياع التام إلى متطلّبات الروح العنيف، في حين أن الامتناع عن إهلاك المذنب والتضحية بأحد أقربائه عوضاً عنه يفيدان الابتعاد عن التبادل العنفي الكامل الذي يُستحسن العدول عنه نظراً إلى ثأريته السافرة، فإذا ما استهدف الردّ على العنف شخصَ العنيف بالذات كان شريكاً له في العنف ولم يعد يتميّز عنه في شيء، بل تحوّل، بالفعل عينه، إلى ثأر ينذر بمجاوزة كل حدّ والوقوع في ما يسعى إلى تداركه.

يستحيل أن نضع حدّاً للعنف بالاستغناء عن العنف، لذا كان هذا الأخير مرشّحاً للتواصل إلى ما لا نهاية، فما من أحد لا يريد أن يلفظ كلمة العنف الأخيرة، وهكذا ترانا نسير من انتقام إلى آخر من غير أن نصل أبداً إلى نتيجة حاسمة.

يسعى الشوشكي جاهدين إلى تلافي الوقوع في حلقة الثأر المفرغة بتحييدهم الجاني نفسه عن كل انتقام. لكنهم لا يتوخون من ذلك أكثر من تشويش المعالم بنسبة ضئيلة، إذ ليس في نيتهم تجريد عملهم من معناه الأساسي الذي يجعل منه ردّاً على فعل قتل أولي وتسديد دين استوجبه على نفسه فرد من جماعتهم. ولا غروَ، فإن تهدئة الانفعالات التي يثيرها القتل توجب الردّ بعمل لا يشبه الثأر الذي يتمناه الخصم كل التمنّي كما لا يختلف عنه كبير اختلاف، ردّاً يشبه العقاب القانوني والذبيحة في آن من غير أن يؤول إلى أيٍّ منهما. أما

وجه الشبه بين العمل المذكور والعقاب القانوني فيتمثّل في التعويض والجزاء العنيف اللذين يرتضيهما الشوشكي لأنفسهم فيفرضون على جماعتهم خسارة عنيفة في موازاة تلك التي كبّدوها لجماعة أخرى. وأما وجه الشبه بينه وبين الذبيحة فيتمثل في كون ضحية فعل القتل الثاني شخصاً آخر غير مرتكب جناية القتل الأول. هذا هو العنصر الذي يبدو لنا عبثياً وبعيداً عن كل منطق لأنه لا يولي اعتباراً لمبدأ الذنب الذي نرى فيه من الروعة والإطلاق ما ينأى بنا عن التفكير في إمكان التخلي عنه، وفي كل مرة نفتقده يهيّأ إلينا أننا نشهد بعض القصور في الرؤية وبعض التخلّف العقلي.

ما يصار إلى اطّراحه هنا هو عاقلتنا بالذات، بسبب ميل متأصل فيها إلى تطبيق مبدأ الثأر بصرامة تجعلها مثقلة بالمخاطر المستقبلية.

إنّا، إذ نشترط وجود علاقة مباشرة بين الذنب والعقاب، نحسب أننا أدركنا حقيقة كانت تفوت البدائيين، والحقيقة أننا نحن من يعمى عن التبصّر بالخطر الواقعي الذي يتهدد العالم البدائي، خطر «تفاقم» الثأر ومجاوزة العنف كل حدود، وهو ما يجهد العنف الديني ووجوه الغرابة الظاهرة في العادات البدائية لدفعه بأصناف التعازيم.

لا شكّ أن في أساس عادة الشوشكي هذه خوفاً شبيهاً بذلك الذي نراه في موقف الامتناع عن لمس **المُبسَل**(*) (*Anathème*)، لاسيما في العالم الإغريقي حيث كانت تُفرض على هذا الأخير وضعية يستحيل عليه معها البقاء حيّاً من غير أن يتعرّض مباشرة إلى تعنيف أي إنسان، لأن تعنيف العنيف يعني الوقوع تحت تأثير عدوى العنف الذي فيه. وهكذا كان يُترك المسكين وحيداً من دون زاد في عرض البحر، أو على قمّة جبل، حتى إذا ألفى نفسه مضطرّاً إلى الرمي بنفسه من أعلى الشفير لم يكن مسؤولاً

(*) هو من تمَّ فصله عن الجماعة وتعريضه للهلاك.

عن موته إلاه. وكل ما هنالك يشير إلى أن عن الأولاد الأشرار وتعريضهم للموت كانت بإملاء من هذا الحرص بالذات.

لئن بدت لنا هذه العادات عبثية وغير معقولة، فهي تُعزى إلى أسباب وجيهة ينتظمها منطق محكم، حيث إن ما نراه، في كل الحالات، هو التخطيط الذي يعقبه التنفيذ لعمل عنيف لا تربطه بأعمال العنف السابقة علاقة كتلك التي تربط حلقة إضافية بسابقاتها ولاحقاتها من حلقات السلسلة الواحدة، فما من أحد لا يحلم بعنف يختلف جذريّاً عن كل عنف سابق، عنف حاسم يضع حدّاً للعنف بشكل قاطع ونهائي.

يسعى البدائيون جاهدين إلى كسر توازيات الانتقام، على صعيد الشكل، لأنهم، بخلافنا، يدركون تكرار **المتماثل** (*Identique*) حقّ الإدراك ويحاولون وضع حدّ نهائيّ له **بالمختلف** (*Différent*). أما المحدثون، فلا يخشون التبادل العنفي ذاك الذي يؤسس لكل عقاب قانوني. إن الطابع الساحق للتدخّل القضائي يمنعه من أن يكون مجرّد خطوة أولى في دائرة الانتقام المفرغة. ولكن، لما كنا نعجز حتى عن تبيّن ما من شأنه أن يرهب البدائيين في التبادل الثأري الخالص، فقد كانت تفوتنا دوافع تصرّف الشوشكي والاحتياطات المتخذة تجاه **المُبسَل**.

لا يمكن الخلط، طبعاً، بين حلّ الشوشكي والثأر، ولا بينه وبين الذبيحة الطقسية أو العقاب القانوني، مع أن هذا الحل ليس غريباً عن أيٍّ من الظاهرات الثلاث المذكورة، بل إن مكان وقوعه يتعيّن، في نقطة التقاطع المفترضة بين كل من الثأر والذبيحة والعقاب القانوني، فإذا كنا لا نجد بين النظريات الراهنة واحدة قادرة على تصوّر هذه الظاهرات قابلة للتقاطع، فلا ننتظر منها كثيراً أن تنيرنا بشأن ما يعنينا من مسائل.



من الممكن أن نقع في عادة الشوشكي على كثير من التضمينات السيكولوجية ذات الأهمية المحدودة، فثمة من يعتقد، مثلاً، أن الشوشكي بامتناعهم عن قتل الجاني وإبداله بأحد أقربائه، يرومون الظهور بمظهر المتسامحين، وفي الوقت نفسه، يرفضون «التفريط بمكانتهم». ممكن. لكن ذلك لا يمنعنا من تقدير سببٍ مختلفٍ عن ذلك كل الاختلاف، أو ربما استعراض ألف احتمالٍ واحتمال، مع كل ما يمكن أن ينشأ عن ذلك من تنوّع وتضارب في الآراء، ولكن لا جدوى من الضياع في هذه المتاهة لأن التعبير الديني يسمو على الفرضيات السيكولوجية كلها، وبالتالي، لا يوجب أيّاً منها ولا ينفيه.

إن المفهوم الديني الأساسي هنا هو مفهوم الدنس الطقسي، والملاحظات السابقة كفيلة بأن تشكّل مقدّمة للبحث في هذا المفهوم، فإن علة الدنس الطقسي هي العنف. تلك حقيقة جليّة ومؤكّدة، في الكثير من الحالات، فلنفترض أن رجلين بلغ بهما الأمر حدّ التقاتل، إن الدم الذي قد يسيل في هذه الحالة يجعل هذين الرجلين **مدنّسين** للتوّ، ودنسهما هذا مُعدٍ يهدد كل من اقترب منهما بالتورّط في نزاعهما. من هنا كان الابتعاد عن العنف هو الوسيلة الوحيدة المأمونة لتجنّب **الدنس**، أي الامتناع عن ملامسة العنف والتعرّض لعدواه. لا أثر لفكرة الواجب في ما ذكرنا، ولا لأي رادع خلقي، وليس إلا أن العدوى خطر رهيب لا يجرؤ على التعرّض له، في الحقيقة، إلا من سبق له الإصابة بها والتلطخ بالدنس.

وإذا كان الاحتكاك ـ ولو عرضياً ـ يعرّض صاحبه للدنس، فكم بالأحرى يصحّ ذلك في حالة الاحتكاك العنفي والمُعدي، فإن لم يكن بدّ من اللجوء إلى العنف، فالأولى، في اعتقاد الشوشكي، أن تكون الضحية طاهرة لم تتورّط في النزاع الشرير. يُظهر مثَلنا هذا

بوضوح أن لمفهومي الدنس والعدوى ما يوازيهما على صعيد العلاقات البشرية. إنّهما يخفيان حقيقة عظيمة، وهو ما استمرّت الإثنولوجيا الدينية تنفيه طويلاً. لم يكن المراقبون المحدثون، لاسيما أيام فرايزر (Frazer) وتلاميذه، يلحظون هذه الحقيقة، على الإطلاق، لسببين **أولهما**: أنها لم تكن موجودة بالنسبة إليهم، و**الثاني** أن الديانة البدائية قد عملت على تمويهها. إن أفكاراً نظير فكرة الدنس أو العدوى، بما تفترضه من مادية، تُظهر خضوعَ هذا التمويه لمنهجية أساسية تتمثّل في تصوير التهديد الذي يخيّم على العلاقات البشرية ويُعزى إليها، حصراً، تصويراً في منتهى السكونية يصبح معه مفهوم الدنس الطقسي مجرد اعتقاد راعب بقوة الشرّ الكامنة في الاحتكاك المادي. هكذا يتحول العنف إلى تّيار يطبع بتأثيره الأشياء ويبدو في توسّعه خاضعاً لقوانين فيزيائية صرف تجعله أشبه بالكهرباء أو «المغنطيسية» البلزاكية (Balzacien). أما الفكر الحديث، فإنه بدل أن يبدّد الجهل مستعيداً الواقع الذي يحتجب وراء هذه الالتواءات، يعزّزه ويضاعف من خطورته، وبالتالي، يساهم في حجب العنف عن الأنظار بفصله الديني عن الواقع وتحويله إلى حديث خرافة.

ولنفترض، كذلك، أن أحدهم شنق نفسه، فإن جثته تغدو مدنّسة، للتوّ، ومثلها الحبل الذي استخدمه لشنق نفسه والشجرة التي عُلّق بها الحبل والأرض المحيطة بالشجرة. وكلما ابتعدنا عن الجثّة خفّ خفّت وطأة الدنس، كما لو أن هنالك إشعاعات نفّاذة تنبعث من نقطة ظهور العنف والأشياء التي دنّسها مباشرة، ثم تتسرّب إلى الأشياء المحيطة وتميل إلى التضاؤل بفعل الزمن والمسافة.

أيضاً، لنفترض أن مجزرة رهيبة حدثت في إحدى المدن، فإن المبعوثين من هذه المدينة إلى أخرى سيُنظر إليهم وكأنهم مدنّسون ويصار إلى اجتنابهم قدر المستطاع بالامتناع عن التحدّث إليهم،

وحتى عن مجالستهم، حتى إذا قفلوا راجعين تضاعفت الطقوس المطهّرة وراءهم من رشّ مياه مقدّسة وتقديم ذبائح وما شابه، فإذا كان فرايزر ومدرسته يرون في الخوف من العدوى المدنّسة معياراً نموذجيّاً لـ «اللامعقول» و«الخرافي» في الفكر الديني، فإن مراقبين آخرين يكادون أن يجعلوا منه معرفة ماقبعلمية (Pré-science). هذه النظرة الأخيرة ترسو على تقاطعات مذهلة بين الاحتياطات الطقسية وبعض التحفّظات العلمية.

ثمة مجتمعات تؤمن بأن لكل وباء، كالجدري، مثلاً، إلـهه الخاص الذي يُنذَر له المرضى طوال فترة مرضهم، فيعزلون عن الجماعة ويوكل أمر العناية بهم إلى مُسارّ (Initié)، وإن شئنا، إلى كاهن هذا الإلـه، وهو رجل سبق أن أُصيب بهذا المرض وتغلّب عليه ما جعله في نظر الجماعة شريكاً لهذا الإلـه في القدرة، وبالتالي، محصّناً ضدّ مفاعيل عنفه.

وقد ظن بعض المفسّرين ممن نقدّر أن تكون نفوسهم قد انطبعت بأمور من هذا النوع، أنهم اكتشفوا في أساس الدنس الطقسي حدساً حقيقيّاً، وإن غامضاً، بالنظريات الجرثومية. لكن وجهة النظر هذه تُواجه بالرفض، عموماً، بحجة أن الجهود المبذولة لحماية الذات من الدنس الطقسي تخالف اتجاه علم الصحة الحديث. على أن هذا النقد يبقى ناقصاً ولا يمنعنا، من المقاربة بين الاحتياطات الطقسية وعلوم طبية كتلك التي عرفها القرن الفائت ـ لاتزال في طور التلمّس برغم فاعليتها الجزئية.

إن النظرية التي ترى في الرعب الديني ضرباً من المعرفة السبقية تلامس نقطة مثيرة للاهتمام، لكنها من التجزؤ والتقطّع بحيث يفترض اعتبارها باطلة، وما كان يمكن أن تبصر النور خارج مجتمع وبيئة

يصوران **المرض** وكأنه القدر الوحيد الذي يرزح تحت وطأته الإنسان، أو التهديد الأخير الذي يتعيّن عليه إخضاعه. من المؤكّد تماماً أن فكرة العدوى البدائية لا تغيب عن الوباء الوافد (Maladie épidémique) الذي، وإن كنا نراه مدرجاً في قائمة الأدناس الطقسية، لا يعدو أن يكون واحداً من مجالات كثيرة. أما نحن فإنّا نعزل هذا المجال عمّا عداه، لأنه الوحيد الذي يتقاطع فيه مفهوم العدوى الحديث والعلمي، أي المرَضي، حصراً، مع المفهوم البدائي الذي يفوقه اتساعاً بأضعاف.

إن المجال الذي تبقى فيه العدوى حقيقية بالنسبة إلينا، لا يختلف، بحسب المنظور الديني، عن المجالات التي لم تعد فيها كذلك. لكن ذلك لا يعني أن الديانة البدائية هي أسيرة نموذج من «الالتباس» كذلك الذي كان يتهمها به كل من فرايزر وليفي برول (Lévy-Bruhl) منذ عهد غير بعيد، فإن الدمج بين الأمراض المُعدية والعنف على اختلاف أشكاله التي تُعتبر متساوية، هي أيضاً، في العدوى، يستند إلى مجموعة من المؤشرات التي تؤلّف في تناغمها لوحة فائقة التماسك.

إن مجتمعاً **بدائياً**، أعني مجتمعاً يفتقر إلى نظام قضائي، يجد نفسه، كما أسلفنا، عرضة لتصاعد الثأر إلى حدّ الإبادة المطلقة ـ وهو ما بتنا نطلق عليه تسمية العنف الأساسي ـ وبالتالي، مضطرّاً إلى التحصّن من ذلك بتبنّيه بعض المواقف التي تبدو لدينا مبهمة لسببين لا يقلاّن عنها إبهاماً: **أولهما**، إننا لا نعرف شيئاً عن العنف الأساسي، ولا ندري ما إذا كان حتى موجوداً. **والثاني**، أن الشعوب البدائية نفسها لم تتعرف هذا العنف إلا من خلال صورة تكاد تكون مجرّدة من الإنسانية تماماً، أي تحت مظاهر المقدّس الخادعة جزئياً.

إذا ما نظرنا إلى الاحتياطات الطقسية جملةً ألفيناها موجّهة ضدّ

العنف، ومهما بدا لنا البعض منها عبثيّاً فإنه، كما تأكد لدينا في معرض كلامنا على الذبيحة، لا يُنسب إلى الوهم، على الإطلاق، فإذا توصل **التطهير** (*Catharsis*) الذبائحي إلى الحؤول دون انتشار العنف الفوضوي، نجح في إيقاف ما يشبه **العدوى** الحقيقية.

حسبنا أن نلقي نظرة على ما تقدّم فنرى كيف ظهر العنف بصورة شيء قابل للتفشي، منذ البداية. إن ميله إلى الانقضاض على موضوع بديل في غياب موضوعه الأصلي يخوّلنا اعتباره نوعاً من الالتياث (Contamination)، فالعنف الذي يطول كبته يخلص إلى التسرّب وغزو الأماكن المجاورة، والويل لمن يقع في قبضته! إن الاحتياطات الطقسية ترمي إلى تدارك هذا الانتشار، من جهة، كما تسعى جاهدةً، من جهة أخرى، إلى حماية الذين يجدون أنفسهم فجأة متورّطين في حالة دنس طقسي، أي في حالة عنف.

إن أقل بادرة عنف يمكن أن تجرّ إلى نتائج كارثية، وليس بيننا من لا يعرف أن العنف «معدٍ»، حتى وإن بات يشقّ علينا التبصّر بهذه الحقيقة التي تأبى الانقراض، أقلّه في الحياة اليومية. إن الإفلات من عدواه يكاد يكون أحياناً من الاستحالة بحيث نرى التشدّد والتسامح يتعادلان حياله في الشؤم، فعندما يظهر العنف إلى العلن ينقسم الناس إلى فريقين: **الأول**، ينغمس فيه طوعاً، بل بحماسة، **والثاني**، يحاول اعتراض مدّه المتعاظم، وهذا الفريق الأخير هو من يوفّر له غالباً فرصة الانتصار. وعلى العموم، فما من قاعدة مقبولة من الجميع، وما من مبدأ قادر على الصمود حتى النهاية، فأحياناً تُنجِع العلاجات على أنواعها، المتصلّبة منها والمتساهلة، وأحياناً تُخفق كلها وتتسبب في تفاقم ما تحسب أنها تكافحه من شرور.

ودائماً تحين، على ما يبدو، لحظة لا مندوحة لنا فيها من مجابهة العنف بالعنف، ولكن، سواء أحالفَنا النجاح أم كان الفشل

نصيبنا، فلابد أن يكون العنف هو المنتصر على الدوام. إن للعنف **مفاعيل محاكية** (*Effets mimétiques*) خارقة للعادة تتنوّع ما بين إيجابية مباشرة وسلبية غير مباشرة. وما سعي البشر إلى السيطرة عليه إلا بمثابة المَدد الذي يكفل له الاستمرار والنماء، لأن من شأن العنف أن يحوّل إلى وسائل فتك كل ما نظن أننا نعترض به طريقه من عقبات، نظير شعلة تلتهم كل ما يمكن أن نرشقها به بهدف إطفائها.

لقد توسّلنا استعارة النار من غير أن ينفي ذلك إمكان الاستعانة برموز إضافية أخرى، كالعاصفة والطوفان والزلزال، فضلاً عن الطاعون. وما تلك، في الحقيقة، مجرّد استعارات. على أن ذلك لا يعني العودة إلى المقولة التي تجعل من المقدّس تجلّياً لعوامل الطبيعة، فحسب.

المقدّس هو كل ما من شأنه أن يمارس على الإنسان سيطرة تتضاعف بتضاعف ظن هذا الأخير أنه قادر على إحكام السيطرة عليه. لذا كان يشمل بصفة ثانوية كل ما يمكن أن يدخل الروع إلى قلب الإنسان من عواصف وأوبئة وحرائق غابات. لكن الأشد من ذلك هولاً هو عنف الناس أنفسهم، وإن يكن أكثر خفاء، عنفٌ يُنظر إليه وكأنه خارج الإنسان، مما يفسّر اختلاطه بسائر القوى التي تضغط عليه من خارج. باختصار، إن العنف هو قلب المقدّس الحقيقي وروحه الخفيّة.

مازلنا نجهل كيف نجح البشر في اطّراح عنفهم الخاص خارج ذواتهم. لكنهم مُذ فعلوا وأصبح المقدّس ذلك الجوهر السريّ الذي يهوّم حولهم ويحاصرهم من خارج، من غير أن يكون هو حقيقة ذواتهم، ومنذ أن راح يقلقهم ويضربهم بعنف، على غرار الأوبئة أو الكوارث الطبيعية، ألفَوا أنفسهم في مواجهة مجموعة من الظاهرات التي تُبدي على تنافرها وجوهَ شَبَه بارزة.

من أراد تجنّب المرض فعل حسناً بتجنّبه الاحتكاك بالمرضى، تماماً كما يفعل حسناً كل من أبى التورّط في السخط القاتل أو الاستسلام للقتل بمجانبته الغيظ القاتل. والنتيجة ذاتها في الحالتين، لأن تحقق الأمر الأول غالباً ما يجرّ إلى الثاني.

ثمة، في نظرنا، نوعان متمايزان من «العدوى». وقد قصر العلم الحديث اهتمامه على الأول مؤكّداً حقيقة وجوده على نحو باهر، لكن، لعلّ النوع الثاني أن يكون، في الحالات التي جرى تحديدها آنفاً كحالات بدائية، أي في غياب كل نظام قضائي، جدّ متفوق عليه في الأهمية.

يحشد الفكر الديني، تحت عنوان الدنس الطقسي، مجموعةَ ظاهرات متباينة تتنافى مع أحكام العقل السليم، بحسب المنظور العلمي الحديث. ولكن يكفي أن نعيد توزيعها حول العنف الأساسي الذي يوفّر المادة الأساسية والقاعدة الأخيرة لكل تنظيم حتى تظهر على حقيقتها بكل ما تنطوي عليه من مشابهات.

ثمة علاقة لا تنكر، مثلاً، بين المرض والعنف الإرادي الذي يلحقه بنا أحد الأعداء، فأوجاع المريض شبيهة بتلك التي يولّدها الجرح، والمريض مهدّد بالموت شأن كل من تورّطوا في العنف، بطريقة أو بأخرى، سلبية كانت أم إيجابية. وما عسى يكون الموت إلا أسوأ أنواع العنف التي يمكن أن يتعرّض لها الإنسان؟ لذا كان من العدل أيضاً أن ندرج في خانة واحدة جميع الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى الموت، مُعدية كانت أم مشوبة باللغز، بدلاً من إنشاء فئة خاصة بكل منها، شأن ما نفعل في حالات المرض.

لابد من الاستعانة ببعض أشكال التجريبية (Empirisme) لفهم الفكر الديني الذي يهدف إلى مثل ما يهدف إليه البحث التكنوعلمي

الحديث من عمل تطبيقي، ففي كل مرة يستشعر الإنسان رغبة صادقة في التوصّل إلى نتائج ملموسة، أو يجد نفسه مداهماً بالواقع، تراه يهجر النظريات المجرّدة ويرتدّ إلى واقعية حكيمة تضيق دائرتها بنسبة تزايد ضغط القوى التي يسعى إلى السيطرة عليها، أو إقصائها، على أقل تقدير.

لا يطرح الديني في أبسط أشكاله المدرَكة، أو حتى أكثرها بداءةً، أيَّ سؤال بشأن الطبيعة النهائية لتلك القوى المخيفة التي تحاصر الإنسان، بل يكتفي بمراقبتها سعياً إلى تحديد الوحدات النظامية و«الخصائص» الثابتة التي تتيح للإنسان التكهّن ببعض الأحداث وتوفّر له نقاط الاستدلال الكفيلة بتحديد السلوك الواجب عليه اتباعه.

ودائماً تخلص التجريبية الدينية (Empirisme religieux) إلى النتيجة الآتية: ضرورة البقاء بعيداً عن قوى المقدّس قدر المستطاع ومحاذرة الدخول معها في احتكاك مباشر. من هنا كان يستحيل ألاّ ينشأ بين التجريبية الدينية والتجريبية الطبّية، أو العلمية، عموماً، تقاطع حول عدد من النقاط يوفّر لبعض المراقبين مجال الاعتقاد بانطواء التجريبية الدينية على شكل أوليّ من أشكال العلم.

على أن هذه التجريبية نفسها يمكن أن تفضي إلى نتائج ممعنة في الانحراف عن وجهة نظرنا، وأن تظهر من التصلّب والمحدودية وقصر النظر ما يغرينا بنسبتها إلى اختلال نفسي. إذ ليس يسعنا أن نرى الأمور على هذا النحو من غير أن نحوّل العالم البدائي كله إلى «مريض» لكي نظهر بقربه «أصحّاء»، نحن «المتمدنين».

إن أطباء الأمراض العقلية الذين يصوّرون الأمور على هذا النحو، لا يتوانون، هم أنفسهم، حين تنتابهم الرغبة في قلب

تصنيفاتهم، عن جعل «الحضارة» مريضة في مواجهة حياة الفطرة والبداءة التي تغدو، فجأةً، نموذجاً للإنسان «المعافى». وهكذا، فكيفما قلبنا مفهومي الصحة والمرض ألفيناهما قاصرَين عن إيضاح العلاقات القائمة بين مجتمعنا والمجتمعات البدائية.

إن الاحتياطات الطقسية التي تبدو مختلّة، أو «جدّ مبالغ فيها»، في إطار نظرتنا الحديثة إلى الأمور، هي منطقية إذا ما أعدنا وضعها في إطارها الخاص يوم كان الديني واقعاً تحت تأثير حال من الجهل المطبق تهيب به إلى تقديس العنف، فإذا ما استشعر البشر على رقابهم يوماً أنفاس عملاق **الأوديسة** (السيكلوب) رأيتهم يتداركون الأسوأ، عاجزين عن السماح لأنفسهم بالتقاعس عن اتخاذ ما يقتضيه هذا الظرف الحرِج من تدابير. أوَليس خيراً للمرء أن يبذل أقصى مستطاعه من أن يقصّر عن بذل الجهد المطلوب؟

لا بأس من المقارنة، في هذا السياق، بين الموقف الديني وموقف العلم الطبي إذا ما ألفى نفسه فجأة في مواجهة مرض مجهول: فلنفترض أن وباء تفشّى من غير أن يتمّ التوصل إلى عزل حامل المرض، متسائلين: أي موقف علمي خالص يمكن اتخاذه، وما الذي يتعينّ فعله في هذه الحالة؟ لا يصحّ الاقتصار على **بعض** الاحتياطات التي تستدعيها الأشكال المرضية المعروفة، بل ينبغي اتخاذ جميع الاحتياطات المعروفة من دون استثناء، وفي أقصى الحالات، ابتكار المزيد منها بحكم جهلنا كل شيء عن العدو الذي يتعيّن دفعه. حتى إذا تمّ تحديد جرثومة الوباء تأكد عدم جدوى بعض الاحتياطات التي سبق اتخاذها وبات من العبث متابعتها بعد أن كان من المنطقي التقيّد بها طوال فترة الجهل السابقة.

سوى أن هذه الاستعارة لا تسعفنا حتى النهاية، فلا البدائيون ولا المحدثون توصّلوا إلى تحديد جرثومة الطاعون الذي اسمه

العنف. أما المدنيّة الغربية فإنها أعجز ما يكون عن عزلها وتحليلها بسبب تكوينها عن المرض أفكاراً سطحية تتناسب مع ما تنعم به حتى أيامنا هذه في مواجهة أشكال العنف الأكثر فتكاً من حماية بالغة السرّية حُكماً، ومناعة من المؤكّد أنها ليست صاحبة الفضل في صنعها، بل لعلها أن تكون هي نفسها صنيعتها.



من أشهر «المحرّمات» البدائية الدم الحيضي الذي قد لا يكون سال من المداد مثلما سال بشأنه حتى اليوم. إنّه مدنّس. والنساء الحائضات محكوم عليهن بالعزلة، ومحظور عليهن لمس أغراض الاستعمال المشترك، وأحياناً، طعامهن بالذات، لئلا يتدنّس.

كيف نفسّر هذا الدنس؟ ينبغي النظر إلى الحيض من ضمن ظاهرة الدم المُراق التي ترسم إطاره الأشمل، فالملاحظ أن معظم البدائيين يتخذون أغرب أنواع الاحتياطات تجنّباً لأي احتكاك بالدم، وكل دم يُهدر خارج إطار الذبائح الطقسية ـ في حادث أو عمل عنفي ـ هو، في عُرفهم، دم مدنّس. هذا الدنس الشامل يرتبط مباشرة بالتحديد المقترح آنفاً من قِبلنا، ومؤدّاه أن الدنس الطقسي قائم حيث الخوف من العنف قائم، وبالعكس، يستحيل أن نرى للدم أثراً حيث ينعم البشر بالطمأنينة والأمان. ولكن ما إن يتفجّر العنف حتى يظهر الدم ويبدأ بالسيلان من غير أن نملك إلى حقنه سبيلاً، فنراه ينسرب إلى كل مكان، موسعاً رقعة انتشاره بطريقة عشوائية. إن سيولة الدم تجسّد طبيعة العنف المُعدية، وحضوره يفضح جريمة القتل مستدرجاً إلى مآس جديدة. الدم يلطّخ كل ما يلامسه بألوان العنف والموت، لذا كان «يصيح» أبداً: «الثأر الثأر!».

إن مشهد الدم المُراق يبعث على الخوف أيّاً تكن أسبابه،

فلا عجب إن ملكتنا الخشية أمام الدم الحيضي. وما ذلك تطبيقاً لقاعدة عامة، إذ لم يصعب على البشر التمييز يوماً بين الدم الحيضي والدم المهدور في جريمة قتل أو حادث ما . وإذا كان الدم الحيضي يمثل، في كثير من المجتمعات، أقصى درجات الدنس، فقد صح أن الصلة وثيقة بين هذا الدنس والجنس، علماً أن الجنسانية هي جزء من مجموع القوى التي كلما ادّعى الإنسان التلاعب بها سهل عليها التلاعب به.

يعجز العنف في أشكاله القصوى عن الظهور بمظهر جنسي مباشر، بسبب طابعه الجماعي الذي يفتقر الجنس إلى مثله. لكن من المعقول جدّاً أن تمارس الجماهير عنفاً واحداً لا غير، يتعاظم إلى أقصى الحدود بفعل ترافد أنواع العنف الفردي وانصبابها فيه. ولعل هذا السبب أن يكون كافياً لتعليل الإطاحة بحقيقة العنف الجوهرية، على الدوام، أو الانتقاص منها في كل قراءة ترتكز على الجنس لتفسير ظاهرة المقدّس، بعكس القراءة المبنية على العنف والتي لا تجد أدنى حرج في استعادة المكانة المرموقة التي كانت للجنس في كل فكر ديني بدائي. ربما مِلنا إلى الاعتقاد بأن ما يجعل العنف مدنّساً هو ارتباطه بالجنس. لكن العكس هو الصحيح، وحسبنا أن نقلب العبارة كي نتحقق من فاعلية مغزاها الحصرية على مستوى القراءات الواقعية، فالحقيقة أن ما يجعل الجنس مدنّساً هو ارتباطه بالعنف.

على أن في ذلك ما يتنافى مع الأنسنية المعاصرة التي تتفق، في نهاية المطاف، مع التفجّر الجنسوي لعلم التحليل النفسي الجديد، وإن يكن هذا الأخير مشوباً بغريزة الموت. كثيرة جدّاً هي القرائن الدالة على ذلك، ولا يمكن الإغضاء عنها لأنها تصب كلها في اتجاه واحد. لقد أثبتنا صلة مباشرة بين الدم الحيضي والجنس، وهذا

صحيح، لكن الصلة أوثق بينه وبين العنف اللامتمايز، فإذا سلّمنا بأن دماء من سقط في جريمة قتل هي أيضاً مدنّسة، لم يصحّ أن ننسب مثل هذا الدنس إلى الدم الحيضي، بل الأولى أن ننسب دنس الدم الحيضي إلى الدم المهدور إجرامياً والجنس مجتمعَين. لقد كانت ظاهرة تدفق الدم الدوري من أعضاء المرأة التناسلية ولاتزال تولّد انطباعاً استثنائيّاً لدى الرجال في مختلف أقطار العالم، وما ذلك إلا لأنها تشكل، في نظرهم، إثباتاً لوجوه النَّسَب المعلن بين الجنس ومختلف أشكال العنف التي يمكن أن تكون، هي الأخرى، سبباً في الدفق الدموي.

ولكي ندرك طبيعة هذا النسب وأبعاده، يجب أن نعود إلى تلك التجريبية التي كنا بصدد الحديث عنها، إلى ذلك «الحس السليم» المتزن الذي يؤدي في كل فكر ديني دوراً أهم بكثير مما تسمح النظريات الرائجة بتصوّره. لقد كانت طريقة البشر في التفكير هي نفسها، على الدوام. لكن الاعتقاد الذي قد لا يكون بمأمن منه سوانا بأن مذاهب البشرية كلها هي عبارة عن وهم عظيم، هو اعتقاد أقل ما يقال فيه إنّه سابق لأوانه. علماً أن جوهر المشكلة لا يكمن في جسارة المعرفة الغربية ولا في «إمبرياليتها»، بل في قصورها. هنا، تحديداً، حيث الحاجة إلى الفهم هي أعمق وألحّ منها في أي مجال آخر، نجد أن الشروحات المقترحة في المجال الديني هي من أكثر الشروحات بيزنطية.

تستند العلاقة الوثيقة بين الجنس والعنف، وهي إرث مشترك بين الديانات كلها، إلى جملة جوامع مؤثّرة. كثيراً ما يعتلق الجنس بالعنف، سواء في مظاهره المباشرة المتمثلة في الخطف والاغتصاب وفضّ البكارة والسادية... إلخ، أو في نتائجه الأبعد حيث يمكن أن يتسبب الجنس في أمراض متنوّعة، حقيقية كانت أم وهمية، قد تصل إلى آلام الولادة الدامية وتؤدي إلى موت الأم أو ولدها أو كليهما

معاً. حتى داخل الإطار الطقسي حيث يتم احترام الوصايا الزوجية وسائر الروادع، يكون الجنس مصحوباً بالعنف، وما إن نخرج من هذا الإطار إلى العلاقات غير الشرعية، كالزنى وسفاح المحارم (Inceste) وغيرهما، حتى يغدو العنف مطلقاً، لما ينشأ عنه من دنس. إن الجنس هو في أساس نزاعات ومشاعر حسد وأحقاد ومعارك لا تُحصى، لذا كان دائماً مناسبة للفوضى حتى في أكثر الجماعات تناغماً وانسجاماً.

إن المحدثين بإنكارهم كل علاقة بين الجنس والعنف، وهو ما لا يجد البشر منذ آلاف السنين صعوبة في الإقرار به، يحاولون إثبات «رحابة فكرهم». وذلك مصدر جهل وإغفال ينبغي أخذه بعين الاعتبار، فالرغبة الجنسية، كالعنف سواء بسواء، تميل إلى الانكفاء إلى موضوعات بديلة إذا ما تعذّر عليها إدراك موضوع انجذابها الأصلي، وارتضاء جميع أنواع الإبدالات بطيبة خاطر. ومثله أيضاً، هي أشبه بطاقة تمعن في التراكم وتخلص إلى التسبب في اضطرابات جمّة إذا ما طال إحكام الضغط عليها. كذلك تجدر الإشارة إلى سهولة الانزلاق من العنف إلى الجنس ومن الجنس إلى العنف، حتى لدى أسوأ الأشخاص، من غير أن يلزم عن ذلك أي انحراف. من شأن الجنس المكبوت إذاً، أن يصبّ في العنف، وبالعكس، حيث يأتي العناق لينهي شجارات العشّاق. لقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة صحة هذه النظرية البدائية من جوانب عديدة، فالتعبير عن الإثارة الجنسية والعنف يكاد يكون هو نفسه، وقد ثبت أن معظم الانفعالات الجسدية القابلة للقياس هي نفسها في الحالتين[14].

(14) Storr, *Human Aggression*, pp. 18-19.

ينبغي التأكّد بالمطلق من استنفاد إمكانات الفهم المباشر قبل اللجوء إلى التفسيرات الشائعة أمام محرّم نظير الدم الحيضي، أو الاحتكام إلى تلك «الهَوّامات» التي تمارس على تفكيرنا دوراً شبيهاً بـ **خداع السحرة** (*Malice des enchanteurs*) في فكر دون كيشوت. وخلاصة القول، إن الفكر الذي يقف من الدم الحيضي موقفه من أحد مظاهر العنف الجنسي الماديّة هو فكر لا يواجهنا بأدنى غموض. لكن من حقنا التساؤل ما إذا كان مسار الترميز (Processus de symbolisation) لا ينسجم مع «إرادة» غامضة في إلقاء تبعة كل عنف على المرأة حصراً، بحيث يصبح الدم الحيضي مناسبة للانحراف بالعنف عن وجهته الأولى وتوطيد الغلبة الفعلية على حساب الجنس الأنثوي.



يستحيل أن نبقى مدى الدهر بمأمن من الدنس، لأن أشد أنواع الاحتياطات هي عرضة للإخفاق، ومن الممكن في كل حين أن يتسبب احتكاك جدّ بسيط في إحداث وصمة يقتضي التخلّص منها لا من أجل المصاب فحسب، بل من أجل الجماعة المهدّدة كلها بالالتياث.

ولكن، كيف السبيل إلى إزالة هذه الوصمة؟ أي مادة عجيبة غريبة عساها تقاوم عدوى الدم المدنّس، أو بالأحرى، تفلح في تطهيرها؟ إنّه الدم بالذات، دم الضحايا الذبائحية، هذه المرة، ذلك الذي يبقى طاهراً إذا ما أريق في إطار عمل طقسي.

تكشف لنا هذه المفارقة العجيبة لعبة خفية هي لعبة العنف بالذات، فما من دنس إلا ويُعزى إلى خطر واحد لا غير، هو خطر تغلغل العنف المتواصل داخل الجماعة. إن التهديد لايزال قائماً بكل

ما يمكن أن يولّده من مظاهر استعراضية وأساليب ذبائحية تستهدف تحويل العنف باتجاه ضحايا لا تستتبع أي عواقب، ففي خلفية فكرة التطهير الطقسي إذاً، شيء يتعدّى الوهم المجرّد.

إن وظيفة العمل الطقسي تكمن في «تطهير» العنف، أي «مخادعته» وتوجيهه نحو ضحايا لا يُخشى أن تتسبب في الاستدراج مجدّداً إلى الثأر. ولما كان يفوت العمل الطقسي سرّ فاعليته بالذات فقد كان يجهد من أجل إبقاء عمليته الذاتية على مستوى المواد والأغراض الكفيلة بتوفير نقاط استدلال رمزية. من الواضح أن الدم يشكل إعلاناً لافتاً لعملية العنف بأكملها، وقد سبق أن تطرّقنا إلى الدم المهدور عفواً، إن لم يكن من باب المكر، ذاك الذي يجفّ على الضحية ويفقد صفاءه سريعاً فيصبح كامداً وقذراً، دم يتقشّر ويُنزع بشكل صفائح، دم يَعتَق في مكانه ولا يؤلّف إلا واحداً مع دم العنف المدنّس، دم المرض والموت. على أنّا نجد في مقابل هذا الدم الرديء السريع الفساد دماً زكيّاً هو دم الضحايا الحديثة العهد بسيلانه القرمزيّ المعهود، والذي يمتنع على الاستعمال الطقسي إلا لحظة انسكابه، بالذات، لكي يُعمد إلى إزالته على الأثر.

لعل التحوّل المادي للدم المهدور أن يكون إشارة إلى طبيعة العنف المزدوجة. وقد أفادت بعض الأشكال الدينية من هذا الإمكان إلى أقصى الحدود، ما يخوّلنا أن نرى في الدم تلك المادة التي تلوّث وتنظّف، تدنّس وتطهّر، تدفع بالناس إلى السخط الشديد والجنون والموت، لكنها، في الوقت نفسه، تهدّئهم وتبعثهم إلى الحياة.

لا يصح أن نرى في ما تقدّم مجرّد «استعارة مادية»، بالمعنى الذي يطالعنا لدى غاستون باشلار (Gaston Bachelard)، أي مجرّد ترف شعري باطل، كما لا يجوز الاعتقاد بأننا نجاري السيدة لورا مكاريوس (Laura Makarius) في نظرتها إلى ازدواجية الدم على أنها

الحقيقة الأخيرة المستسرّة خلف تقلّبات الديانة البدائية الدائمة(15)، فإن كلا التصوّرين يؤدي إلى صناعة الجوهري الذي هو لعبة العنف المزدوجة. لكن، لما كان الديني لا يبلغ هذه اللعبة إلا من خلال الدم أو موضوعات رمزية أخرى من نوعها، فهو يدركها بطريقة ناقصة من غير أن يمكنه أبداً إلغاؤها بالكامل. وذلك بخلاف الفكر الحديث الذي يدفعه عجزه عن اكتشاف أي شيء واقعي إلى الإفراط في «الاستيهام» و «الشاعرية» لدى مواجهته المعطيات الكبرى التي تتشكل منها الحياة الدينية البدائية.

حتى انحرافات الفكر الديني الأشد غرابة تشهد على حقيقة تماثل الشر وطبيعة العلاج في مجال العنف الذي يظهر للبشر تارة بوجه مخيف ممعن في الفتك والجنون، وطوراً بوجه مسالم يفيض من حوله خيرات الذبيحة.

يصعب على البشر النفاذ إلى سرّ هذا الازدواج، ولما كان يفترض بهم فصل العنف الصالح عن العنف الشرير، فقد جعلوا يكرّرون النوع الأول، بلا انقطاع، بهدف إبطال الثاني. وما عسى يكون الطقس غير ذلك؟ فلكي يكون العنف الذبائحي فعّالاً، كما رأينا، يجب أن يشاكل العنفَ غير الذبائحي إلى أقصى حدود المشاكلة. من هنا كان بعض الطقوس يبدو ببساطة وكأنه عملية قلب عكسي يُعجِز شرحها للمحظورات. تلك هي حال عدد من المجتمعات التي يكتسب فيها الدم الحيضي داخل الطقس دلالات إيجابية لا يعدلها غير دلالاته السلبية خارجَها.

إن طبيعة الدم المزدوجة والواحدة، في آن، هي طبيعة العنف التي جرى التعبير عنها على نحو آسر، في مأساة أوريبيدس: **إيون**

(15) انظر مثلاً: «Les Tabous du forgeron,» *Diogène* (avril-juin 1968).

(*Ion*)، حيث فكّرت الملكة كروز (Créuse) بإبادة البطل بوساطة طلسم عجيب يتمثل في قطرتين اثنتين من دم واحد هو دم المسخ غورغون (Gorgone). أولاهما سمّ قاتل والثانية علاج، فلنستمع إلى الخادم العجوز وهو يطرح على الملكة السؤال تلو السؤال:

وكيف تحقّقت عطية الآلـهة المزدوجة في هاتين القطرتين؟

- كروز: من الوريد الأجوف تسيل قطرة أولى تحت تأثير الضربة القاتلة.

- العجوز: ما فضيلتها ؟ وما وجه المنفعة فيها؟

- كروز: إنّها تطرد الأمراض وتقويّ البأس.

- العجوز: وما شأن الثانية؟

- كروز: تقتل. إنّها سمّ أفاعي المسخ غورغون.

- العجوز: أتحملينهما مجتمعتين أم منفصلتين؟

- كروز: منفصلتين. وهل نمزج الخلاصي مع المهلك؟

ليس ما هو أكثر تبايناً، وفي الوقت نفسه، تماثلاً من قطرتي الدم هاتين. لذا كان من اليسير، وربما من المغري، أن نمزجهما معاً. ولكن مايكاد يحصل هذا المزج حتى يزول كل تمييز بين الطاهر والمدنّس ويتلاشى كل فرق بين العنف الصالح والعنف الشرير. إن أعظم الأرجاس يمكن غسلها طالما الطاهر والمدنّس متمايزان. أما متى امتزجا فلا يعود بالإمكان تطهير أي شيء، على الإطلاق.

II
الأزمة الذبائحية

إن حسن سير الذبيحة يفترض، كما رأينا، قيام تواصل ظاهر على خلفية القطيعة المبرمة، بين الضحية المقدَّمة فعليّاً وما تمّ اختيارها عنه بديلاً من كائنات بشرية. وليس يتيح الوفاء بضرورتي الفصل والوصل هاتين إلا إنشاء التقارب بين الطرفين المذكورين على قاعدة توازن دقيق حكماً.

ينتج من ذلك أمران: **أولهما**، أن أي تغيير، مهما يكن ضئيلاً، في طريقة تصنيف الأجناس الحيّة والكائنات البشرية، كفيل بأن يصيب النظام الذبائحي بالخلل. **والثاني**، أن مواصلة الذبيحة على صنف واحد من الضحايا كافية لإحداث مثل هذه التغييرات. وعليه، فإذا كنا لا نكوّن عن الذبيحة إلا صورة في منتهى التفاهة، أكثر الأحيان، فلأن هذه الأخيرة قد تعرّضت «لإنهاك» شديد.

كل ما في الذبيحة شديد الرسوخ في التقليد، وما يميّز الديني، عموماً، هو حال العجز عن التكيّف على الشروط الجديدة.

ولكن، سواء أرجحت في التفاوت المذكور عوامل «الزيادة» أم عوامل «النقصان»، فالنتيجة واحدة، وهي استحالة إبطال العنف

استحالة تتجلّى في تضاعف النزاعات وتفاقم خطر تداعي ردود الفعل. وتفصيل ذلك أنه، إذا اتسع الشرخ بين الجماعة والضحية البديلة عجزت هذه الأخيرة عن استقطاب العنف، ولم تعد الذبيحة «موصِلة جيّدة»، بالمعنى الذي يُقال فيه عن أحد المعادن إنّه موصِل جيّد (Bon conducteur) للكهرباء، وبالعكس في حال التواصل المفرط بين الجماعة والضحية، حيث يسهل مرور العنف في الاتجاهين فتفقد الذبيحة طابع العنف المقدّس و«تمتزج» بالعنف المدنَّس امتزاجاً يورّطها معه في علاقة تواطؤ مشين، إن لم يجعلها له مجرّد انعكاس، أو صاعقاً يؤدي إلى تفجّره من جديد.

تلك احتمالات يمكن التكهّن بها، إلى حد ما، انطلاقاً مما تحصّل لدينا من نتائج أولية. على أن من الممكن **التحقّق** من صحتها أيضاً، بالاستناد إلى بعض النصوص الأدبية والأعمال التراجيدية المقتبسة من الأساطير الإغريقية، ولاسيما أسطورة هيراكليس (Héraklès) لأوريبيدس.

لا وجود في تراجيديا **جنون هيراكليس** (*La Folie d'Héraklès*) لأي صراع تراجيدي أو نزاع بين خصوم متواجهين، بل إن الموضوع الحقيقي هو إخفاق الذبيحة أو فساد العنف الذبائحي. لقد اكتشف هيراكليس بعد إنجازه الأعمال الخارقة وعودته إلى دياره، وقوع زوجته وأولاده في قبضة الغاصب ليكوس (Lycos) الذي يستعد للتضحية بهم، فلم يتوانَ عن قتله. لكن البطل عاد فشعر، بعد ارتكابه فعلة العنف هذه داخل المدينة، أنه بحاجة إلى التطهّر أكثر من أي وقت مضى. وبينما هو يستعدّ لتقديم الذبيحة، وقد أحاط به زوجته وأولاده، خيّل إليه فجأة أنه يرى في هؤلاء أعداء جدداً أو قدامى، وعصفت به نزوة جنونية حملته على التضحية بهم جميعاً.

لقد جرى تقديم هذه الحادثة المأسوية لنا وكأنها من عمل ليسّا

(Lyssa)، إلهة الغضب، مرسلةً من قِبل إلهتين أخريين هما إيزيس وهيرا اللتان تكرهان البطل. لكنّ ما فجّر الجنون القاتل، على صعيد العمل الدرامي، هو التهيئة الذبائحيّة. وما كنا لنرى في ذلك مصادفة واتفاقاً فات الشاعر التنبّه إليهما، وهذا ما استرعى انتباهنا إلى وجود الطقس في بداية التفجّر؛ إذ كان هيراكليس في طور استعادة الوعي عقب المجزرة حين سأله أبوه أمفيتريون (Amphitryon) قائلاً:

«ماذا دهاك يا بنيّ؟ ما معنى هذا الشذوذ؟ أيكون الدم المهدور قد أفقدك صوابك؟».

لكن هيراكليس لم يتذكّر شيئاً، بل ردّ عليه بالمثل:

«تُرى أين أدركني الهذيان، أين صرعني؟».

فأجابه أمفيتريون:

«على مقربة من المذبح حيث كنت تطهّر يديك بالنار المقدّسة».

لقد نجحت الذبيحة المخطط لها من قِبل البطل في استقطاب العنف حوله أيّما نجاح، وهو، بكل بساطة، عنف جيّاش سريع الفتك، فقد أضلّ الدم عقل هيراكليس، كما يوحي به قول أمفيتريون، ذاك الذي سُفك في أعمال رهيبة قبل أن يُهدر داخل المدينة، ما يعني أن الذبيحة، بدل أن تمتصّ العنف وتبدّده خارجاً، قد عملت على اجتذابه نحو الضحية لتتركه من ثم يفيض ويتفشّى في الأماكن المحيطة على نحو كارثي. ولما لم تعد الذبيحة مؤهّلة لإنجاز مهمتها، فقد راحت ترفد مسيل العنف المدنّس بعدما أمست عاجزة عن التحكّم بوجهة سيره، مما أدّى إلى اختلال آلية الإبدالات وتحويل من كان يتعيّن عليها حمايتهم من مخلوقات إلى ضحايا.

إن الفرق بين العنف الذبائحي والعنف غير الذبائحي ليس مطلقاً، بل يتضمّن، كما رأينا، عنصراً اعتباطياً يجعله مهدداً أبداً بالاضمحلال. فما من عنف خالص، بالمعنى الحقيقي، ولكن يمكن تحديد الذبيحة بأنها عنف مُطهّر، في أفضل الحالات، لذا كان لزاماً على مقدّمي الذبائح أن يُطهّروا أنفسهم بعد الذبيحة. ولعلّ النهج الذبائحي أن يكون، من هذا المنطلق، أشبه بعمليات إزالة التلوث الحاصلة في الإنشاءات الذرية حيث يقتضي تطهير الخبير في نهاية كل عمل، من غير أن ينفي ذلك إمكان وقوع حوادث طارئة.

إن انقلاب الذبيحة الفاجع هذا هو، على ما يبدو، إحدى السمات البارزة في هيراكليس الأسطوري، وقد ظهر بجلاء من خلال ما يحيط به من أشكال ثانوية، في فصل آخر من حياة هيراكليس قررته حادثة درع نيسوس، كما عرضها سوفوكليس في مسرحيته: **التراقيات** (*Trachiniennes* (les)).

وملخّص ذلك أن هيراكليس أصاب السانتور نيسوس (Nessus) الذي كان يلاحق ديجانير (Déjanire) بجرح مميت، فما كان من هذا الأخير قبل موته، إلا أن قدّم للمرأة درعه الملطّخة بمنيّه أو، بحسب تعبير سوفوكليس، بدمائه ممزوجة بدماء هيدرة ليرن (Hydre de Lerne). (لابدّ من المقاربة هنا بين فكرة الدمَيْن اللذين يؤلّفان واحداً، في المسرحية المذكورة، وفكرة الدم الواحد المنقسم إلى اثنين، في مسرحية **إيون**).

موضوع هذه المسرحية، وهو نفسه في مسرحية **جنون هيراكليس**، يتلخص في عودة البطل، هذه المرة، مصطحباً سبيّة جميلة تغار منها زوجته ديجانير، فترسل لاستقبال زوجها خادماً أميناً يحمل إليه منها هديةً هي درع السانتور نيسوس الذي كان قد أكّد لديجانير قبل موته أن ارتداء هيراكليس هذه الدرع كفيل بأن يضمن

لها أمانته العمر كله، لكنه أوصى المرأة أن تُبقيها بعيداً عن النار وكل مصدر حرارة إلى أن تأتي فائدتَها المرجوّة.

ولما دخل هيراكليس المدينة أمر بإضرام نار عظيمة استعداداً لتقديم ذبيحة مطهِّرة، وسرعان ما أيقظ اللهب فَوْعة السمّ في الدرع ـ (بذلك يكون الطقس قد بدّل الطلاء من عامل خير وصلاح إلى عامل شرّ وسوء) ـ فجعل هيراكليس يتلوّى من شدّة الألم ولم يلبث أن قضى في غضون وقت يسير على المحرقة التي طلب إلى ابنه إعدادها، ولكن ليس قبل أن يسحق الخادم الأمين ليكاس (Lichas) بصخرة جبارة. كذلك انتحار ديجانير يتحدّد، هو الآخر، ضمن دائرة العنف التي أطلقها عاملان هما: عودة هيراكليس، وإخفاق الذبيحة، حيث ينفجر العنف، مرة أخرى، مدمّراً من كان يتعين على الذبيحة حمايتهم من كائنات.

تتشابك في المسرحيتين أنماط ذبائحية بارزة، فقد ألمّ دنس جدّ مميّز بالمحارب الذي شارك في المجازر وعاد إلى المدينة مترعاً بنشوة الانتصار. وما من ينكر أن الفظائع التي ارتكبها هيراكليس قد أثقلت كاهله بأحمال عظيمة من الدنس.

إن المحارب العائد إلى دياره يهدّد بإدخال وصمة العنف معه مجدداً إلى جماعته. وخير مثال على ذلك أسطورة هوراس (Horace) التي خصّها دوميزيل (Dumézil) بالدراسة، فقد قتل هوراس أخته قبل أي تطهير طقسي، أما في حالة هيراكليس فقد انتصر الدنس على الطقس بالذات. وإذا أنعمنا النظر في آلية العنف، كما جرى تقديمها في المسرحيّتين، أدركنا أن «**فساد** الذبيحة» وانقلابها إلى شرّ وسوء قد تسبّباً في إطلاق سلسلة من ردود الفعل، بالمعنى الذي جرى تحديده في الفصل الأول. لقد بدا مقتل ليكوس في مسرحية أوريبيدس وكأنه آخر «الأعمال»، بل مقدمة للجنون الدموي لم تتم

الإطاحة فيها بعد بكل عقلانية، لكنه من منظور آكثر طقسية، يشكّل أولى حلقات العنف المدنّس، وكما سبقت الإشارة، فقد كانت حادثة القتل هذه سبباً في تغلغل العنف داخل المدينة ما أقام عملية القتل الأولى هذه في موازاة حادثة قتل الخادم في مسرحية **التراقيات**.

والجدير بالملاحظة أن الوساطة الفوْطبيعية (Médiation surnaturelle) لم تُجدِ في الحادثتين نفعاً ولم تحقق شيئاً باستثناء تبديدها ظاهرة الذبيحة التي «تفسد» بطريقة سطحية، فلا الإلهة ليسّا (Lyssa) ولا درع نيسوس تقدّمان جديداً في مجال فهم النصّين، وحسبنا أن نزيل هذين الحاجزين كي تطل علينا فكرة الانقلاب من جديد، انقلاب عنف خيِّر مبدئياً إلى شرير. إن العنصر الميثولوجي، حصراً، هو زائد وإضافي، فإلهة الغضب ليسّا هي أقرب إلى مرموزة منها إلى إلهة حقيقيّة، أما درع نيسوس فتشكل وحدة مع أعمال العنف السابقة التي تلتصق أيمّا التصاق بجلد البائس هيراكليس.

ليس في عودة المحارب ما هو أسطوري محض ولا يسهل التعبير عنه بمصطلحات سوسيولوجية أو سيكولوجية، فالجندي المنتصر الذي يهدّد حريات الوطن لدى عودته لا يُحسب من الأسطورة، طبعاً، بل من التاريخ. ذلك ما يراه بيار كورناي (Corneille) في مسرحيته **هوراس** (Horace)، وإن يكن قد عكس التفسير حين عزا سخط مخلّص الوطن إلى انهزامية اللامحاربين. وإذا كان بالإمكان إجراء عدد من المطالعات النفسية أو التحلينَفسية[*] (Psychanalytiques) التي يناقض بعضها بعضاً، لكل من «حالة» هوراس وهيراكليس، فإن من واجبنا التصدّي لتجربة التفسير، أعني

(*) نسبةً إلى التحليل النفسي. وقد آثرنا اعتماد هذه اللفظة، شأن سواها من الألفاظ المنحوتة، لضرورات الصياغة اللغوية.

الوقوع مجدّداً في نزاع التفسيرات الذي يحجب عن أنظارنا موقع العمل الطقسي، وهو سابق للنزاع المذكور وإن كان يفترض، هو أيضاً، تفسيراً أول، كما سنرى بعد قليل. إن القراءة الطقسية لا تحتكم إلى أي من التفسيرات الأيديولوجية بل تتساهل معها كلها مكتفية بالتأكيد على طبيعة العنف المُعدية التي يتشبع بها المحارب، كما تقتصر على فرض التطهيرات الطقسية لأن هدفها الوحيد هو الحؤول دون انبعاث العنف وتفشّيه في الجماعة.

تقدّم لنا التراجيديتان المذكورتان بصيغة حكائية ظاهرات توهم بأنها وقف على أفراد استثنائيين، في حين أنها لا تكتسب مدلولاً إلا على صعيد الجماعة بكاملها. ولا غروَ، فالذبيحة عمل جماعي ولا يصحّ أن نحصر مسؤولية ما ينشأ عن اختلالها من تداعيات بهذا الشخص أو ذاك ممن وسمتهم «الأقدار».

يتفق المؤرّخون على موضعة التراجيديا الإغريقية في حدود فترة انتقالية تمتد من نظام ديني قديم إلى نظام آخر أكثر «حداثة»، هو النظام الدولي (Ordre étatique) والنظام القضائي (Ordre judiciaire) الذي يليه. وقد قُيِّض لهذا النظام القديم أن يعرف، قبل دخوله مرحلة الانحطاط، بعض الاستقرار الذي لا يمكن إلا أن يرتكز على الديني، أي على الطقس الذبائحي.

إن الفلاسفة الماقبسقراطيين (Présocratiques)، وإن كانوا سابقين زمنيّاً لكبار الشعراء التراجيديين، لا يقلون عنهم خبرة في هذا المجال، حتى ليصحّ اعتبارهم، هم أيضاً، فلاسفة التراجيديا، وقد تركوا لنا نصوصاً تتجاوب فيها أصداء بالغة الوضوح للأزمة الدينية التي نسعى إلى تحديدها منها، على سبيل المثال، خامس مقاطع هيراقليطس (Héraclite)، حيث يدور الكلام على انحطاط الذبيحة وعجزها عن تطهير الدنس بفعل تحلّل الطقوس تحللاً يعرّض المعتقدات الدينية للخطر:

«عبثاً يحاولون التطهّر بتلطيخ نفوسهم بالدم، شأن من يريد، بعد التمرّغ بالوحل، أن ينظّف نفسه بالوحل. يا لحماقة من يقوم بهذه الأعمال في عين من يراه! إن حال من يرفع صلواته إلى مثل هذه التصاوير الإلهية هي كحال من يكلم الجدران من دون أن يسعى إلى معرفة طبيعة الآلـهة ولا الأبطال».

لم يميّز هيراقليطس بين الدم المهدور طقسياً والدم المهدور إجرامياً، ونصّه هذا يكتسب المزيد من الدلالة لدى مقارنته بنصوص مماثلة لأنبياء مرحلة ما قبل السبي البابلي في **العهد القديم**، حيث ينعى كل من عاموص وأشعيا وميخا بتعابير بالغة العنف عدم فاعلية الذبائح وسائر طقوس العبادة، ويعقد الصلة بشكل جدّ واضح ما بين تدهور العلاقات الإنسانية وحال التفكك الديني. لقد كان انحلال النظام الذبائحي يبدو دائماً تردّياً في العنف المتبادل، لذا كان ذوو القربى، إذا أرادوا تجنيب بعضهم المخاطر يقدّمون ضحايا مشتركة، بعكس حالهم اليوم حيث ينزعون إلى التضحية بعضهم ببعض. وقد تضمنت **تطهيرات** (*Les Purifications*) أمبدقليس (Empédocle) إشارات من هذا القبيل:

«136 ـ أما آن أوان الكفّ عن هذه المجزرة المملوءة بالصراخ وعويل الشؤم؟ ألا ترون أنّكم تفترسون بعضكم بعضاً في لامبالاة قلوبكم؟

137 ـ وقبض الأب على ابنه الذي تغيّر شكله، ثم قتله وهو يصلي ياللمغفل! وعبثاً طفق الإبن متوسلاً إلى جلاده المجنون الذي لم يُلقِ إليه أذناً صاغية بل ذبحه وأعدّ في قصره وليمة منكَرة. كذلك الأبناء انقضّوا على آبائهم، والأولاد على أمهاتهم، فأزهقوا أرواحهم والتهموا لحماً هو لحمهم بالذات».

يبدو مفهوم **الأزمة الذبائحية** قابلاً للإضاءة على بعض جوانب التراجيديا، فالديني هو الذي يمدّ التراجيديا بجزء غير يسير من

لغتها، والمجرم يعتبر نفسه مقدّمَ ذبائح أكثر منه قاضياً، لذا كنا دائماً نَعرض للأزمة التراجيدية من وجهة نظر النظام الناشئ وليس من وجهة نظر النظام السائر نحو الاضمحلال. إن سبب هذا القصور جليّ مفاده أن الفكر الحديث الذي لم يمكنه يوماً إسناد وظيفة حقيقية للذبيحة، يبقى مقصّراً عن إدراك سرّ انهيار نظام يفوته فهم طبيعته. وليس يكفي أن نقتنع بقيام مثل هذا النظام كي ينجلي لنا ما يعود إلى الحقبة التراجيدية من مسائل دينية، حصراً، فشعراء التراجيديا الإغريقية، بخلاف أنبياء اليهود الذين يرسمون لوحات إجمالية، لا يستحضرون أزمتهم الذبائحية إلا من خلال أشكال أسطورية رسَم التقليد أطرها، ورؤيتهم تاريخية لا غشّ فيها.

وليس يفوتنا، بالطبع، أن نرصد أصداء معاصرة في هذه الكائنات المسيخة المتعطّشة للدم، وكل أنواع الأوبئة والعلل والمفاسد والحروب الأهلية والخارجية التي تشكّل الخلفية الضبابية للعمل التراجيدي، وإن كنا لا نملك الأدلة الواضحة على ذلك، ففي كل مرة ينهار القصر الملكي لدى أوريبيدس، كما في **جنون هيراكليس** و**إفيجينيا** (*Iphigénie*) و**الباخنات** (*Les Bacchantes*)، يوحي إلينا الشاعر ـ وإحساسنا بذلك صادق ـ أن مأساة الأبطال ليست إلا رأس جبل الجليد، وأن مصير الجماعة كلها على المحكّ، على ما يعلنه هتاف الجوقة لحظة إقدام البطل على قتل أفراد عائلته في **جنون هيراكليس**:

«ولكن، انظروا، انظروا، هي ذي العاصفة تزعزع البيت والسقف ينهار».

هذه الإشارات المباشرة تعيّن المشكلة ولا تعِين على حلّها، فإذا كان لابدّ من تعريف الأزمة التراجيدية بأنها أزمة ذبائحية،

بالدرجة الأولى، فقد لزم أن كل ما في التراجيديا يدلّ عليها. ولما كنا نعجز عن اكتناهها من خلال أحاديث تدلّ عليها بوضوح، فقد وجب أن نتبيّنها بطريقة غير مباشرة من خلال المادة التراجيدية نفسها في امتدادها الأشمل.

ولو طُلب إلينا أن نختصر ماهية الفن التراجيدي بجملة واحدة لما وسِعنا أن نثبت له إلا معطى واحداً لا غير، هو تعارض العناصر المتناظرة، فما من جانب في التراجيديا إلا ويمارس فيه هذا التناظر دوراً أساسياً، سواء على مستوى الحبكة أو الشكل أو اللغة. وليس يرجّح الكفة ظهور الشخص الثالث، على حدّ قولهم، لأن السجال التراجيدي، أي المواجهة بين البطلين والتبادل المتسارع للاتهامات والشتائم المعهودة، يبقى، مع هذا الشخص أو من دونه، هو الأهم. تلك مبارزة كلامية حقيقية لا نشكّ في تمييز الجمهور لها وتقديره إياها على نحو ما كان جمهور المسرح الكلاسيكي الفرنسي يميّز مقاطع مسرحية **السيّد** (*Le Cid*) الشعرية أو رواية **تيرامين** (*Théramène*).

أما تمام التناظر فيتحقق، على صعيد الشكل، عبر **المُلاحاة التراجيدية** (*stichomythie*) الدائرة بين البطلين بيتاً يقرع آخر.

إن السجال التراجيدي هو عبارة عن إبدال تنوب فيه الكلمة عن السيف الحديدي في المبارزة الفردية. وسواء أكان العنف جسدياً أم كلامياً، فإن عنصر التشويق التراجيدي يبقى هو ذاته بفعل قراع الخصمين وتوازن القوى الذي يمنعنا من التكهّن بنتيجة الصراع. ولكي نفهم خاصة التماثل البنياني هذه يحسن بنا العودة، أولاً، إلى رواية المبارزة بين إيتيوكل (Etéocle) وبولينيس (Polynice) في **الفينيقيات** (*Les Phéniciennes*) حيث لا نجد ما لا ينطبق على

الأخوين معاً من مآثر وضربات وخدع واستعراضات تتكرّر كلها بالتوازي حتى نهاية المبارزة بين الطرفين:

«إذا ما جاوزت عين الواحد زاوية الترس رأيتَ الآخر يرفع حربته ليتقي بها الضربات».

لقد فقد بولينيس رمحه كما فقده إيتيوكل. وجُرح بولينيس كما جُرح إيتيوكل. كل عنف جديد يحدث اختلالاً في التوازن يمكن اعتباره حاسماً إلى أن يجيء الردّ لا بهدف تصحيحه وحسب، بل من أجل إحداث خلل معاكس، وإن مؤقتاً، بالتناظر مع الخلل السابق. وليس عنصر التشويق التراجيدي ليؤلف إلا واحداً مع هذه التبدّلات الدائمة التي يجري التعويض عنها سريعاً، فلئن أمكن أن يقود أقل تبدل إلى قرار حاسم، فإن هذا القرار لا يأتي، في الواقع، أبداً.

«الآن، وبعدما ترمّلت من رمحها كل ذراع، وأصبح الصراع متكافئاً، أخرج كلاهما خنجره من غمده وهجم على خصمه، فالتأمت الدرع بالدرع، وعلا الصخب، وطوّق كلاهما الآخر».

حتى الموت لن يفلح في كسر حلقة التبادل العنفي بين الأخوين:

«ها قد تجندلا صريعين جنباً إلى جنب. كلاهما قاتل مقتول، ولم يسجّل أي منهما الغلبة على الآخر».

إن موت الأخوين هذا لا يحلّ الصراع، بل يجدّد تناظر مبارزتهما باستمرار، فقد كان الأخوان بطلَيْ جيشين سيخوضان بدورهما صراعاً متكافئاً يبقى ـ ويا للغرابة! ـ كلامياً محضاً، ويشكّل سجالاً تراجيدياً حقيقياً. ما نشهده هنا هو نشوء التراجيديا،

بصفتها امتداداً كلامياً لمعركة جسدية، وشجاراً متمادياً، إن يكن ناشئاً عن عنف سابق فهو يتغذّى من تذبذبه اللامتناهي:

حينئذٍ وثب الجنود على أقدامهم وانفجر النزاع.

نعلن أن الغلبة لمليكنا.

لكن الغالب في زعمهم هو بولينيس. لم يعد القادة متفقين على رأي،

فإذا زعم فريق أن الضربة الأولى جاءت من بولينيس،

ردّ عليه الآخر بقوله إن موت الاثنين ينفي كل انتصار».

من الطبيعي أن ينسحب غموض الصراع الأول على الثاني الذي يكرّره ويبسطه بدوره على مجموع الصراعات اللاحقة. لا حلّ للنزاع التراجيدي لأن النزوات والحجج هي نفسها من الجانبين. إنّه التوازن (Gleichgewicht)، على حدّ قول هولدرلين (Hölderlin)، ونضيف: إن التراجيديا تعادل بين كفتي ميزان ليس هو ميزان العدالة بل ميزان العنف، فلا يُطرح شيء في هذه الكفّة إلا ويبرز نظيره حالاً في الكفّة الأخرى، من شتائم يجري تبادلها بين المتخاصمين واتهامات يتم تقاذفها تقاذف الطابة بين لاعبي كرة المضرب. وإذا كان الصراع لا ينقضي فذلك بسبب انعدام الاختلاف بين المتخاصمين.

غالباً ما يُنسب توازن الصراع هذا إلى ما يُعرف بالحياد التراجيدي. وهو تعبير ورد لدى هولدرلين بالذات (Impartialität). لكنها، في نظري، قراءة لا تفي بالمرام، فالحياد رفض متعمّد للانحياز وتصميم راسخ على معاملة الخصمين بالطريقة نفسها. الحياد يأبى الحسم، لذا لا يؤكّد استحالة الحسم ولا حتى يريد أن يعرف ما إذا كان الحسم ممكناً. ثمة تباهٍ بالحياد مردّه إلى الاستعلاء، مهما

كان الثمن. لكننا، في الواقع، أمام أحد أمرين: إما أن يكون أحد المتخاصمين على حقّ والثاني على ضلال ويكونَ الانحياز واجباً، وإما أن يكونا كلاهما على حقّ وضلال فيستحيل الانحياز. إن الحياد الذي يعتدّ بذاته لا يبغي الاختيار بين حلّين، فكلما دفعنا به في اتجاه لاذ بآخر، والعكس بالعكس، لأن الناس يأنفون من الإقرار بأن «المبرّرات» هي نفسها من الجانبين ما يعني أن لا مبرّر للعنف.

تبدأ التراجيديا ساعة ينهار وَهْمُ الانحياز والحياد معاً، ففي **أوديب الملك**، مثلاً، ينجرف أوديب (Oedipe) وكريون (Créon) وتيريزياس (Tirésias) مداورةً في النزاع الذي يظن كل منهم بنفسه القدرة على فضّه بطريقة محايدة.

لسنا على يقين من أن الشعراء التراجيديين أظهروا دائماً جانب الحياد، فأوريبيدس لا يخفي انحيازه، مثلاً، في **الفينيقيات**، ربما لأن في نيته إقناع جمهوره بأن إيتيوكل يحظى برضاه. لكن ما يجدر اللفت إليه هو أن هذا الانحياز يبقى سطحياً، والأفضليات المعلنة في هذا الاتجاه أو ذاك لا تمنع الكتّاب التراجيديين من التشديد في كل سانحة على تناظر الخصوم كافة.

حتى عندما يلوح لنا أن الشعراء ينتهكون فضيلة الحياد، فإنّهم يعملون كل ما بوسعهم ليحرموا المشاهدين من العناصر التي تتيح لهم الانحياز. من هنا نرى كبار الشعراء التراجيديين، نظير أسخيليوس وسوفوكليس وأوريبيدس، يعتمدون أساليب وصيغاً جدّ متشابهة لكي ينقلوا إلينا ما أشرنا إليه من تناظر وتماثل وتبادل. إن النقد المعاصر لا يشدّد على هذا الجانب من الفن التراجيدي، وقد يحصل أن يتغاضى عنه كلياً لأنه يميل بتأثير من أفكار عصرنا إلى جعل فرادة العمل الفني معياراً أوحد لامتيازه، ويشعر أنه أخطأ الهدف إذا ما فُرض عليه التسليم بوجود موضوعات وملامح أسلوبية

ومؤثّرات جمالية غير محصورة بكاتب معيّن، مما يخوّلنا القول إن الخاصة الفردية تحتفظ بسطوة العقيدة الدينية في المجال الجمالي.

أما في التراجيديا الإغريقية فلا يمكن الدفع بالأمور حتماً إلى ما وصلت إليه مع بعض الكتّاب المعاصرين الذين باتوا هم أنفسهم يلعبون لعبة الاختلاف بأي ثمن، بتأثير من الفردانية المفرطة التي تعود على قراءة الأعمال التراجيدية بالوبال.

لا يمكن إنكار الملامح المشتركة، بين كبار التراجيديين الإغريق، بالطبع، ولا حتى بين مختلف الشخصيات التي ابتكرها هؤلاء التراجيديون الثلاثة العظام، كما لا يمكن الكلام دائماً على اختلافات. على أنه لا يكاد يُعترف بوجوه الشبه بينهم حتى يتمّ الغضّ منها باعتبارها **منمَّطات** (*Stéréotypes*). والكلام على **منمَّط** ينطوي على إيحاء بأن السمة المشتركة بين عدة أعمال أو شخصيات لا أهمية حقيقية لها في أي مجال. غير أني أعتقد، بالعكس، أن المنمَّط المزعوم في التراجيديا الإغريقية، يُظهر الجوهري، فإذا كان الفن التراجيدي يفلت منا فلأنّنا نُعرض عن **المتماثل** (*Identique*) بشكل متعمّد.

يصوّر لنا الشعراء التراجيديون شخصيات في حالة صراعٍ مع آلية عنف لا تسمح بإنشاء تمييز واضح، مقتضباً كان أم مفصّلاً، ما بين «أخيار» و «أشرار»، لأن سيرها هو من الضراوة والحتمية بحيث لا يتيح إطلاق أي حكم تقييمي. لذا جاء معظم تفسيراتنا الحديثة على قدر هائل من الضحالة وانعدام الأمانة ولم يسلم من بعض شوائب «المانوية» المنتصرة مع الدراما الرومنسية التي ما فتئت تتعاظم منذ ذلك الحين.

إذا لم يكن من فرق بين الخصوم التراجيديين فلأن العنف

يقضي على كل اختلاف. إن استحالة التمييز هذه تضاعف من غضب إيتيوكل وبولينيس. وقد رأينا البطل في **جنون هيراكليس** يُقدِم البطل على قتل ليكوس (Lycos) ذوداً عن عائلته التي يعتزم هذا الغاصب التضحية بها. غير أن «القدر» الذي يشكل وحدة مع العنف مالبث أن حمل هيراكليس بسخريته المعهودة على تنفيذ مشروع منافسه المشؤوم حين آل به الأمر إلى التضحية بعائلته، شخصيّاً. ولا غروَ، فبقدر ما تطول المنافسة التراجيدية تسهُل **المحاكاة** العنفية وتتضاعف مفاعيل الانعكاس المتبادل بين الخصوم، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة، كما أوردنا آنفاً، تطابُق ردود الفعل التي يولّدها العنف لدى أكثر الأفراد اختلافاً، من حيث المبدأ.

ما يميّز العمل التراجيدي هو توالي الانتقامات، أي استئناف المحاكاة العنفية. وما يبعث على الذهول، بنوع خاص، هو أن القضاء على الاختلاف يظهر حيث الاحترام على أشدّه، مبدئياً، والمسافة التراتبية لا تُضاهى، كما بين الابن والأب. إن زوال الاختلافات المشين هذا واضح في مسرحية **الْسِسْت** (*Alceste*) لأوريبيدس، حيث نشهد مواجهة بين الأب والابن عبر سجال تراجيدي يروح كل منهما فيه يلوم الآخر على تركه البطلة تموت في حين يتهرّب هو من الموت. حتى إذا أوفى التناظر إلى تمامه جرى تدعيمه بمداخلتين، متناظرتين أيضاً، لرئيس الجوقة، **إحداها** تضع حدّاً لاتهام الابن لأبيه: «إنك تكلم أباك، أيها الشاب! توقّف عن إغضابه». **والثانية،** لاتهام الأب لابنه: «لقد طفح الكيل. توقّف أيها السيّد عن شتم ابنك».

كذلك في **أوديب الملك،** حيث يُطلق سوفوكليس على لسان أوديب سيلاً من العبارات التي تظهر إلى أي مدى هو يشبه أباه في رغباته وظنونه وما يباشره من أعمال، فإذا كان البطل قد اندفع بلا

تروٍّ إلى **الاستقصاء** الذي سيتسبب في حتفه فما ذلك إلا بداعي وقوعه تحت تأثير انفعال يشبه انفعال أبيه حين بلغه أن أحدهم قد يكون بصدد الإعداد لقتله وأنه يختبئ في مكان ما من المملكة متطلّعاً إلى اليوم الذي يمكنه فيه الحلول مكان الملك الحاكم على عرش طيبة (Thèbes)، وفي مضجع جوكاست (Jocaste) بالذات.

وإذا كان أوديب قد خلص إلى قتل لايوس (Laïos) فلأن لايوس قد سبقه إلى محاولة قتله حين رفع يده على أوديب في مشهد القتل الأبوي الذي يندرج، من وجهة نظر بنيوية، ضمن نظام المقايضة المتبادلة ويشكّل انتقاماً وسط عالم من الانتقامات.

جميع العلاقات الذكورية المتضمّنة في الأسطورة الأوديبية هي علاقات عنف متبادل، كما فسّرها سوفوكليس، فقد كان لايوس يطيع إلهامات الوحي حين أقصى أوديب بعنف مخافة أن يحلّ هذا الابن مكانه على عرش طيبة وفي مضجع جوكاست.

كما كان أوديب يطيع إلهامات الوحي حين ردّ على العنف بالمثل فأقصى لايوس والسفنكس (Sphinx)، على التوالي، وحل مكانهما، وأيضاً، عندما فكّر في إهلاك رجل يُشتبه أنه يخطط للحلول مكانه.

أخيراً، لقد كان أوديب وكريون وتيريزياس كلهم يحاولون منصاعين إلى إلهامات الوحي، إقصاء بعضهم بعضاً...

إن وجوه العنف المذكورة كلها تؤدي إلى القضاء على الاختلافات لا في العائلة وحسب، بل في المدينة كلها. وقد وضعنا السجال التراجيدي الدائر بين أوديب وتيريزياس في خضم مواجهة عنيفة بين قائدين روحيين عظيمين، فهذا أوديب يحاول في غمرة غضبه أن «يفضح» منافسه مبيّناً له أنه مجرّد نبيّ كاذب، ليس إلا:

«قلْ لي، بربّك، متى كنت عرّافاً حقيقياً؟ لمَ لم تقل لهؤلاء المواطنين الكلمة التي كان يمكن أن تخلّصهم يوم كانت القينة

السافلة داخل أسوارنا؟ على أنه لم يكن بوسع أحد أن يفضّ اللغز، بل كان يقتضي لذلك علم عرّاف يحسن قراءة الغيب، ومثل هذا العلم لم يبدُ يوماً أنّك تعلّمته لا من الطيور ولا من الآلـهة».

بدوره تيريزياس سيردّ لكنه، أمام تفاقم اضطراب أوديب العاجز عن متابعة استقصائه، قرّر أن يلعب عين لعبة خصمه ويهاجم سلطة هذا الأخير تأكيداً لسلطته الذاتية، فصاح به قائلاً: «ماذا فعلت بمهارتك في فكّ الألغاز؟».

إن كلا الطرفين في السجال التراجيدي يلجأ إلى خطط الطرف الآخر، ويستعين بوسائل الخصم متطلّعاً إلى فعل التدمير عينه. وقد نصّب تيريزياس نفسه مدافعاً عن التقليد حين شرع يهاجم أوديب باسم الآلـهة التي يحتقرها هذا الأخير حتى إنّه لم يتورّع عن رفع قبضته الجاحدة مندّداً بالسلطة الملكية. ولئن كان الأفراد هم المستهدفين فإن الخلل يصيب المؤسسات أيضاً، فتهتزّ السلطات الشرعية من قواعدها ويسهم الخصوم كلهم في زعزعة النظام الذي يدّعون توطيده ويصبح الجحود الذي تتحدّث عنه الجوقة، بما يرافقه من نسيان للآلـهة وانحطاط ديني، جزءاً لا يتجزّأ من حال التفتت الذي يشمل القيم العائلية والسلطتين الدينية والاجتماعية، على السواء.

إن **الأزمة الذبائحية،** أي فقدان الذبيحة، تفترض فقدان الفرق بين العنف المدنِّس والعنف المطهِّر فقداناً تستحيل معه عملية التطهير ويتفشّى العنف المدنّس والمُعدي، أي المتبادل، بين أفراد الجماعة.

إن زوال الاختلاف الذبائحي، أي الاختلاف ما بين الطاهر والمدنَّس، يصحبه حُكماً زوال جميع الاختلافات الأخرى. وما نشهده في هذه الحالة هو طغيان موجة واحدة، لا غير، هي موجة التبادل العنفي، فإن كان لابدّ من إعطاء تعريف **لـلأزمة الذبائحية،** قلنا إنّها **أزمة اختلافات؟** أزمة نظام حضاري بمجمله، وما عسى يكون النظام الحضاري، غير نظام من الاختلافات؟ بل ما عسى

يعطي الأفرادَ «هويتَهم» غيرُ هذه التباينات الاختلافية التي تتيح لهم تحديد مواقعهم بعضهم من بعض؟

كنا، في الفصل **الأول**، قد حصرنا نظرتنا إلى التهديد الذي ترزح تحت وطأته الجماعة بفعل فساد الذبيحة في حدود العنف الجسدي والثأر المتواصل عبر سلسلة لامتناهية من ردود الفعل، إلا أنّا نكتشف الآن أشكالاً أشد مكراً ودهاء لهذا الشر بالذات. إن، تحلّل الديني لا يهدد الأمن الجسدي، وحسب، بل يصيب النظام الحضاري نفسه بالخلل، فتفقد المؤسسات حيويتها وتُمنى بنية المجتمع بالضمور الذي يعقبه الانحلال، لأن انقراض القيم يكون في بدايته بطيئاً ثم يأخذ في التسارع بحيث تمسي الحضارة مهددة كلها بالانهيار، إلى أن يأتي يوم تتهاوى فيه كقصر ورقي.

إذا كان عنف الأزمة الذبائحية المستتر في البداية يقضي على الاختلافات، فإن من شأن ذلك تفعيل العنف تدريجياً. وباختصار، لا يمكن المسّ بالذبيحة من دون تهديد المبادئ الأساسية التي يتوقف عليها توازن الجماعة وانسجامها. ذلك ما تؤكّده النظرة الصينية للذبيحة التي هي صاحبة الفضل في تحقيق سلام الجماعة، وحسبنا أن نقطع الصلة بينهما، يقول لنا **كتاب الطقوس** كي تدبّ الفوضى[1].



ثمة مبدأ واحد، لا غير، يعمل من خلال الديانة البدائية والتراجيديا، على السواء. هذا المبدأ مضمر لكنه جوهري، مؤدّاه أن الاختلافات الحضارية هي أساس النظام والخصب والسلام، وما يقود

(1) ورد عند: A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (New York: The Free Press, 1965), p. 159.

أفراد العائلة الواحدة أو الجماعة الواحدة إلى المنافسة المجنونة والنزاع القاتل ليس وجود هذه الاختلافات بل فقدها.

إن العالَم الحديث، في توقه إلى تحقيق المساواة بين البشر، يميل غريزيّاً إلى اعتبار الاختلافات عقبات تحول دون انسجام البشر، حتى ولو لم تمتّ بصلة إلى وضع الأفراد الاقتصادي أو الاجتماعي.

هذا المثال الحديث يؤثّر على الملاحظة الإثنولوجية تأثيراً يظهر على مستوى العادات العفوية أكثر منه على مستوى المبادئ الواضحة. لكن المعارضة التي بدأت تلوح في الأفق هي من التعقّد واللبس بحيث نجدنا عاجزين عن تحديد أطرها. حسبنا أن نبيِّن أن ثمة موقفاً انحيازيّاً «معارضاً للتمايز والاختلاف» كثيراً ما يحرّف النظرة الإثنولوجية، لا في موضوع الخلاف والنزاعات فحسب، بل في كل إشكالية دينية. هذا المبدأ المضمر، في معظم الأحيان، هو الذي يقرّه فيكتور تورنر ويتبنّاه، بوضوح، في كتابه **النهج الطقسي** (*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*).

«إن التمايز البنيوي على المستويين الأفقي والعمودي هو في أساس النزاع والتحزّب، كما أنه في أساس الصراعات التي تقود إليها العلاقات الثنائية بين المدافعين عن المواقع أو المتنافسين عليها».

إن الاختلافات متى أسفرت عن وجهها اعتُبرت، على وجه شبه ضروري، علّة للمنافسات التي تستمد منها رهانها، ولو أنها لا تمارس هذا الدور دائماً. تلك هي حال كل اختلاف، وأيضاً، حال الذبيحة التي تزيد في منسوب العنف حين لا تعود قادرة على اعتراض مدّه.

إذا رغبنا في التخلّص من العادات العقلية التي هي مشروعة تماماً في مجالات أخرى أمكننا العودة إلى **ترويلوس وكريسيدا** (*Troilus and Cressida*) لشكسبير، وتحديداً، إلى خطاب أوليس الشهير الذي يتركز على أزمة الاختلافات، ويتم فيه جلاء وجهة نظر الديانة الأولية والتراجيديا الإغريقية في العنف والاختلافات، وتفصيلها على نحوٍ لم يسبق له مثيل.

أما المناسبة المعلنة لهذا الخطاب فهي مرابطة الجيوش اليونانية خلف أسوار طروادة وتفكّكها تحت تأثير البطالة، وفيه يتطوّر كلام الخطيب إلى تفكير عام حول دور **الدرجة** (Degree)، أو **الرتبة**، في المشروع الإنساني، ففي رأيه أن **الدرجة** هي مبدأ كل نظام طبيعي وحضاري. إنّها ما يتيح للكائنات تحديد مواقعها بعضها من بعض وإكساب الأشياء معنى ضمن كل تراتبي منظّم، بل ما يشكل الموضوعات والقيم التي يقوم البشر بتحويلها وتبادلها وتناقلها. ولعل استعارة الوتر الموسيقي أن تعيننا في تحديد هذا النظام **كبنية**، بالمعنى الحديث للكلمة، أي كنظام ذي أبعاد اختلافية يدركه الخلل دفعة واحدة عند تغلغل العنف المتبادل في الجماعة. أما الأزمة فيُشار إليها وكأنها زعزعة للاختلاف تارة وإخفاء له طوراً.

«. . . يا لانحطاط العزائم عند تزعزع التراتبية،
ذلك السلّم الذي ينتظم كل تدبير جليل!
كيف يمكن للمجتمعات
والأخويات، والتمييزات الأكاديمية،
لسلامية التعاطي بين خطين متوازيين،
لحقوق البكرية والولادة،
والامتيازات الممنوحة للشيخوخة
والتاج والصولجان والانتصارات الباهرة،
كيف عسانا نصون كل هذا في غياب التراتبية؟

حسبكم أن تحطّموا التراتبية، وترخوا هذا الوتر،
كي ترَوا كيف يسود التنافر على الأثر!
كل شيء يتصادم،
يعترك.

والمياه التي كانت قريرة لوقت خلا،
يخفق صدرها فوق الشواطئ،
محوّلاً هذه الكرة الصلبة إلى عصيدة.
لم يبقَ إلا أن تملك القوة على الضعف
ويعاجل الابن الجموح أباه بطعنة قاتلة،
بعدما أمسى العنف هو الشريعة.
والأدهى من ذلك أن الشرعي واللاشرعي
اللذين تمسك العدالة بصراعهما الأبدي
زالت عنهما هذه التسمية
ولم يعد ثمة ما يُدعى عدالة(2).

ما يتسبّب في حال الاختلاط العنفي، إذاً، ليس وجود الاختلاف بل فقده، تماماً كما في التراجيديا الإغريقية والديانة البدائية حيث تسلم الأزمة البشر إلى مجابهة مستمرّة تسلبهم كل طابع مميّز، وكل «هويّة». حتى اللغة نفسها تمسي مهدّدة، لأن «الأشياء تدخل في لقاء صدامي»، فلا يعود يسعنا الكلام على خصوم، بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل على «أشياء» قابلة بالكاد للتسمية تتصادم بعناد أرعن نظير ما تكون عليه أمتعة مفلتة من أمراسها على ظهر سفينة تضربها

(2) William Shakespeare, «*Troïle et Cresside,*» traduction de Piere Leyris, dans: William Shakespeare, *Oeuvres complètes de Shakespeare* (Paris: Le Club français du livre, [s. d.]), tome VIII, pp. 63-65. (N. d. E. 1980).

العاصفة، وما أكثر ما ترِد لدى شكسبير استعارة الطوفان الذي يُميّع الأشياء كلها محوّلاً اليابسة إلى عصيدة. أوَليست تلك إشارة إلى حال اللاتمايز العنفي التي تطالعنا في **سفر التكوين**، وإلى الأزمة الذبائحية، بشكل عام؟

لا استثناء هنا لأي شيء أو أي شخص كان، ولا وجود لأي خطّة متماسكة أو عملية فكرية، فقد أدرك الانحلال والارتجاج أشكال الترابط على أنواعها، ولم يبقَ بعد تلاشي القيم الروحية والمادية إلا أن يجرف السيل ما تبقّى، بما في ذلك الشهادات الجامعية التي هي مجرّد **درجات** تستمدّ قوتها من مبدأ الاختلاف العام وتفقدها بزواله.

ليس هذا فحسب، بل إن أوليس شكسبير، ذلك الجندي المتسلّط والمحافظ، يبوح بأشياء غريبة عن النظام الذي وقف حياته على الذود عنه، فما نشهده هنا هو نهاية الاختلافات التي تظهر في تحكّم القوة بالضعف من خلال صورة الابن الذي يضرب أباه حتى الموت، وبالتالي، نهاية كل عدالة إنسانية، تلك التي جرى تحديدها، أيضاً، بطريقة منطقية وغير متوقعة، في آن، بتعابير تفيد معنى الاختلاف، فإذا كان التوازن هو العنف، كما في التراجيديا الإغريقية، فقد لزم تعريف اللاعنف النسبي الذي تؤمنه العدالة البشرية بأنه اختلال في التوازن، واختلاف ما بين «الخير» و«الشرّ» في موزاة الاختلاف الذبائحي بين الطاهر والمدنّس، فليس ما ينبو عن هذه النظرية، بالتالي، مثل تصوّر العدالة ميزاناً في حالة تعادل دائم، وحياد لا يعكّر صفوه شيء، فالعدالة البشرية تتجذّر في النظام الاختلافي ومعه تسقط، وحيثما استقرّ توازن النزاع التراجيدي الرهيب والمتناهي تعطّلت لغة العدالة والظلم معاً. وما عسانا نقول للناس متى بلغت الأمور هذا الحدّ؟ لا يبقى ما نقوله لهم، في الواقع، إلاّ أن يتصالحوا أو يعاقب بعضهم بعضاً.

❊ ❊ ❊

إذا كانت الأزمة المزدوجة والواحدة التي قمنا بتعريفها منذ حين، تشكل واقعاً إثنولوجياً أساسياً وكان النظام الثقافي، بالمقابل، ينحل في العنف المتبادل انحلالاً يسهِّل تفشّي العنف، فقد لزم أن يكون بمستطاعنا بلوغ هذا الواقع عن غير طريق التراجيديا الإغريقية أو الشكسبيرية. إن المجتمعات البدائية تضمحلّ بقدر ما ندخل في علاقة معها، نحن المحدثين، لكن هذا الاضمحلال ربما حصل أيضاً، أقلّه في بعض الحالات، بوساطة **أزمة ذبائحية** ما. ولا يبعد أن يشكّل مِثل هذه الأزمات موضوع ملاحظات مباشرة، بل إن تفحص المؤلفات الإثنولوجية يؤكّد لا وجود هذه الملاحظات فحسب، بل انتشارها فيها أيضاً بنسبة غير ضئيلة. بيد أنها تبقى، في معظمها، مجزّأة ومُدَمجة بمدوّنات ذات طابع بنيوي، بالتحديد، ونادراً ما تُشكّل لوحة صلبة، بكل معنى الكلمة. ولما كان مؤلَّف جول هنري (Jules Henry) **شعب الغابة** المخصّص لهنود كينغانغ (Kaingang) بوتوكودو (Botocudo) في ولاية سانتا كاتارينا في البرازيل، يُشكّل استثناءً لافتاً[3]، فقد رأينا أن نتوقّف عنده بضع لحظات.

عاش هذا العالم الإثنولوجي بين الهنود بُعَيد استيطانهم إحدى المحميّات، حيث لم يكن هذا التغيير الحياتي قد مارس عليهم بعدُ أكثر من تأثير محدود، فلابدّ أن يكون قد تسنّى له إما مراقبتهم شخصيّاً وإما الحصول على شهادات جدّ مباشرة عما نسميه **أزمة ذبائحية**.

(3) Jules Henry, *Jungle People, a Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil* ([New York]: J. J. Augustin, [1941]). Le Livre a été réédité, With a Foreword by Ruth Benedict and an Added Note to the Reader by the Author (New York: Vintage Books, [1964]),

تعود المقاطع المترجمة في هذا الكتاب إلى هذه الطبعة الأخيرة.

لقد صُعق جول هنري أمام حالة الفقر القصوى التي تشكو منها ثقافة الكينغانغ على كل صعيد، بما في ذلك الصعيدان الديني والتقني، واعتبرها نتيجة **صراعات دموية** (*Blood Feuds*) أي سلسلة ثارات بين الأقربين، كما لجأ هذا الإثنولوجي تلقائيّاً إلى الصور الأسطورية المروِّعة في وصفه مفاعيل هذا العنف المتبادل، لاسيما صورة **الطاعون**: «كان الثأر يوسع دائرته، ونظير فأس رهيبة يحصد المجتمع مبيداً أفراده إبادة الطاعون لهم» (ص 50).

سنحاول إدراج هذه الأعراض كلها ضمن مفهوم **الأزمة الذبائحية**، بل أزمة **الاختلافات**، كما تطالعنا هنا. لقد نسي الكينغانغ، على ما يبدو، جميع الميثولوجيات الموغلة في القدم، واستعاضوا عنها بروايات تركّز على دورات الثأر بصورة حصرية، وتتسم بالأمانة ظاهرياً، فإذا ناقشوا جرائم القتل العائلية خُيِّل إلينا «أنهم يُصلحون دواليب آلتهم التي يحيطون تماماً بسير عملها المعقّد. إن تاريخ تدمير هؤلاء الرجال الذاتي يمارس عليهم سحراً يجعل تقاطعات العنف المتعذّر إحصاؤها تنطبع في أذهانهم بوضوح مذهل» (ص 51).

إن عادة الثأر لدى الكينغانغ، على كونها تقهقراً لنظام أكثر ثباتاً، تحتفظ بملمح ذبائحيّ، فهي عبارة عن جهد يوغل في العنف، ومن ثم، في العقم، سعياً إلى الإمساك بالعنف «الجيّد» والمنظّم والحامي، وطرد العنف الشرير الذي يطول وقوفه، في الحقيقة، عند التخوم الخارجية لزُمرة: «المرتحلون معاً»، وهي مجموعة جدّ محدودة، ما يوجب تمثّل مساحة السلام النسبي هذه وكأنها المقابل والوجه الآخر للعنف المنتصر وراءها، أي **بين** المجموعات.

إن إرادة التوافق تبلغ داخل المجموعة أقصى مداها حتى ليتم التغاضي عن أكثر الاستفزازات جسارة، ويُسمح بالزنا، إلا إذا حصل

بين أفراد ينتمون إلى مجموعات متنافسة حيث يستدعي ثأراً دموياً فورياً. وبعبارة أخرى، فإن العنف يؤمّن داخليّاً حلقة لاعنف ضرورية لإتمام الوظائف الاجتماعية الأساسية، وبالتالي، لبقاء المجموعة مادام لا يتخطّى عتبة محدّدة. ولكن، لابدّ أن تأتي لحظة تدرك فيها العدوى حتى المجموعةَ الأولية (Groupe élémentaire)، فما إن يستقرّ أعضاء هذه المجموعة داخل محميّتهم حتى ينقلب بعضهم على بعض نتيجة عجزهم عن توجيه عنفهم نحو أعدائهم الخارجيين، مجموعة المقلب الثاني، أو «البشر المختلفين». وما يؤكّد ذلك توسّل الكينغانغ تعبيراً واحداً بعينه للدلالة، **أولاً**، على الاختلافات، كائناً ما كان نوعها، و**ثانياً**، على أعضاء المجموعة المنافِسة الذين تربطهم بهم صلة القربى الحميمة، و**ثالثاً**، على البرازيليين الذين هم أيضاً أعداء، و**رابعاً**، على الأموات وجميع من يطلقون عليه تسمية: الأشياء المختلفة (Different Things) من كائنات أسطورية، شيطانية كانت أم إلـهية.

هكذا يخلص مسلسل جرائم القتل إلى التغلغل داخل المجموعة الأولية إلى حدّ إفساده مبدأ كل وجود اجتماعي. على أن العوامل الخارجية، في حالة الكينغانغ، وفي مقدّمها التأثير البرازيلي، طبعاً، كانت تتداخل مع هذه العملية، فتضمن، على ما يبدو، البقاء الجسدي للكينغانغ الأواخر، متسبّبة، في الوقت نفسه، في انقراض ثقافتهم على نحو شامل.

يمكن الاستنتاج بوجود عملية إبادة ذاتية باطنة من دون تجاهل دور العالم الأبيض في هذه المأساة أو التقليل من أهميته، فحتى لو كان المهاجرون قد كفّوا عن استئجار قتلة مرتزقة للقضاء على الهنود، حين لا يبيد هؤلاء بعضهم بعضاً بالسرعة المطلوبة، فذلك لا يعفي البرازيليين من مسؤوليتهم. ومن واجبنا التساؤل، فعلاً ما إذا

كان ضغط الثقافة الغريبة لا يمارس دوراً حاسماً في اختلال حضارة الكينغانغ وامتناع آلية العنف القاهرة، تحديداً، على كل اختزال. وحتى لو سلّمنا جدلاً بوجود مثل هذا الدور في القضية التي تشغلنا، فإن مسلسل العنف يشكّل، في أي مجتمع كان، تهديداً لا يرتبط من حيث مبدأه، بضغط أي ثقافة مهيمنة أو أي شكل آخر من الضغوط الخارجية، لأنه مبدأ داخلي.

ذلك ما انتهى إليه جول هنري أمام المشهد الرهيب الذي يطالعنا لدى الكينغانغ، حين تكلم على انتحار اجتماعي (Suicide social). ولابدّ من الإقرار بإمكان حصول مثل هذا الانتحار في كل حين، كما أنَّ من حقنا أن نتصوّر، لدى تتبّعنا مجرى التاريخ البشري، أن جماعات كثيرة قضت تحت وطأة عنفها الذاتي وزالت من دون أن تخلّف أدنى أثر. وحتى لو أبدينا بعض التحفظات بشأن المثل الدقيق الذي يقدمّه لنا، فإن استنتاجات هذا الإثنولوجي تنطبق حتماً على عدد من المجموعات البشرية التي يتعذّر علينا معرفة أي شيء عنها:

«لقد كانت صفات هذه المجموعة الجسدية والنفسيّة تؤهّلها للتغلّب تماماً على قسوة البيئة الطبيعية، لكنها كانت عاجزة عن مقاومة القوى الداخلية التي تمزّق ثقافتها، ولما لم تكن تملك أي وسيلة نظامية للسيطرة على هذه القوى، فقد كانت ترتكب انتحاراً اجتماعياً حقيقياً» (ص 7).

إن مصطلحات علم النفس تقصّر عن الوفاء بالمرام حين يراد بها تصوير خوف بعض الجماعات من أن تُقتل بدل أن تقتل ذواتها، ونزوعها إلى «استباق الأمور» على نحو يشبه «الحرب الوقائية» لدى المحدثين. لكن الغرض من مفهوم **الأزمة الذبائحية** هو تبديد الوهم النفسي الذي لا يسقط فيه جول هنري، حتى عندما يستعمل لغة علم

النفس بالذات، إذ إن من حقّ كل فرد أن يخشى الأسوأ في عالم مستسلم للعنف يفتقر إلى كل تعال قضائي (Transcendence judiciaire) ما يقضي بانعدام الفرق بين الإسقاط الهذياني (Projection paranoïaque) والتقييم الهادئ للظرف الموضوعي (ص 54).

ومتى زال هذا الفرق انهار علم النفس وعلم الاجتماع كلاهما معاً، فالمراقب الذي يوزّع العلامات المرتفعة والمتدنّية على الأفراد والثقافات مميّزاً بين ما هو «سويّ» و«غير سويّ» يجب أن يكون مراقباً **لا يجازف بقتل نفسه**. إن علم النفس وسائر العلوم الاجتماعية، تفترض، بحسب وجهات النظر العادية، أرضية مسالمة بات علماؤنا، لكثرة تسليمهم بها، غافلين حتى عن وجودها، مع أن كل ما في نظرياتهم من طموح إلى «التحرّر من كل وهم» ومجاملة مثالية وتحلٍّ بصلابة حديدية، يسمح بوجود مثل هذه الأرضية ويبررها.

«يكفي أن يرتكب أحدهم جريمة قتل واحدة كي يدخل في نظام مُغلق يُلزمه التمادي في فعل القتل، بحيث يُنظّم مذابح حقيقية يُجْهِز فيها على كل من يمكنهم أن يثأروا يوماً لموت أقربائهم» (ص 53).

لقد صادف هذا العالم الإثنولوجي لدى الكينغانغ أشخاصاً مفرطين في الدموية، كما صادف بينهم أشخاصاً مسالمين وبعيدي النظرة يحاولون الإفلات من هذه الآلية المدمّرة من غير أن يجدوا إلى ذلك سبيلاً. إن القتلة الكينغانغ هم، نظير أشخاص التراجيديا الإغريقية، أسرى شريعة طبيعية حقيقية يتعذّر، متى انطلقت، إيقاف مفاعيلها (ص 53).



تتكلم التراجيديا دائماً على تدمير النظام الثقافي، حتى ولو كان جول هنري يفوقها مباشرة ووضوحاً، في هذا المجال. هذا التدمير هو جزء لا يتجزّأ من التبادل العنفي بين الشركاء التراجيديين. وإذا كانت إشكاليتنا الذبائحية تظهر تجذّر التراجيديا في أزمة العمل الطقسي والاختلافات كلها، فإن التراجيديا يمكن أن تعيننا، بالمقابل، على فهم هذه الأزمة بكل ما يتصل بها من مسائل الديانة البدائية، إذ ليس للديانة، في الواقع، غير هدف واحد هو الحؤول دون عودة العنف المتبادل.

يمكن التأكيد، إذاً، أن التراجيديا توفّر سبيلاً مميّزاً للولوج إلى كبريات قضايا الإثنولوجيا الدينية. مثل هذا التأكيد يعني المجازفة، طبعاً، بتعريض أنفسنا لخطر النبذ سواء من قبل الباحثين ذوي الطموحات العلمية أو من قبل المتحمّسين لليونان القديمة، بدءاً بالمدافعين التقليديين عن الأنسنية وانتهاء بأتباع نيتشه (Nietzsche) وهايدغر، فبقدر ما يبقى تطلب أهل العلم للدقة نظريّاً تراهم يميلون إلى اعتبار العمل الأدبي «رفقة سوء»، شأنهم في ذلك شأن أنصار الهيلينية الذين يسارعون إلى الاستنكار لدى أول إشارة إلى وجود نقطة تماس بين اليونان الكلاسيكية والمجتمعات البدائية.

يجب الإطاحة إلى غير ما عودة بالفكرة القائلة إن اللجوء إلى التراجيديا يشكّل تسوية على صعيد البحث، بالضرورة، وطريقة «جمالية» في النظر إلى الأشياء، كما تجدر الإطاحة، بالمقابل، برأي مسبق لدى أهل الأدب يزعم أن إنشاء الربط ما بين عمل أدبي ونظام علمي، أيّاً يكن هذا النظام، يفترض حُكماً عملية «اختزال» سهلة تغيّب ما من شأنه أن يُكسب هذا العمل أهميته الخاصة. إن النزاع المزعوم بين الأدب وعلم الثقافة ينهض على أرضية من الفشل والتواطؤ السلبي لدى نقاد الأدب وخبراء العلوم الدينية، على

السواء، فلا هذا الفريق ولا ذاك توصلا إلى تعيين المبدأ الذي ترسو عليه موضوعات أبحاثهما. وعبثاً يعمل الوحي التراجيدي على تظهير هذا المبدأ، فهو لم يحقق فيه أكثر من نجاح جزئيّ مافتئت تعطّله القراءات المتباينة التي يجتهد الشرّاح في فرضها.

ولئن كانت الإثنولوجيا لا تجهل ارتباط الدنس الطقسي بانحلال الاختلافات[4]، فهي لا تُدرك التهديد الذي يرافق هذا الانحلال. وكما مرّ بنا، فإن الفكر الحديث لا يقدر أن يعتبر اللاتمايز عنفاً، وبالعكس. وقد كان بوسع التراجيديا أن تعينه على ذلك لو كان ثمة من يرتضي إجراء قراءة جذرية لها. إن التراجيديا تتناول الموضوع الأكثر سخونة بين الموضوعات كلها، وهذا الموضوع لا يرد في إطار البنى الدالّة والمتمايزة لسبب بدهي هو انحلال هذه البنى نفسها في العنف المتبادل . إنّه موضوع أكثر من حُرميّ يكاد يمتنع التعبير عنه بلغة مرصودة على الاختلاف، فلا عجب إذا كان النقد الأدبي يستعين بشبكة اختلافاته الخاصة لتغطية واقع اللاتمايز النسبي في الخصومات التراجيدية.

إن الدمج بين العنف وانعدام التمايز يشكّل في الفكر البدائي، بخلاف الفكر الحديث، حقيقة بدهية فورية ربما أفضت إلى هواجس حقيقية، حيث يجري تمثّل الاختلافات الطبيعية كما لو كانت اختلافات حضارية، وبالعكس. إن فقدان الاختلافات هذا يتسبّب في حالة رعب حقيقي، حتى عندما يكتسب في نظرنا طابعاً طبيعيّاً صرفاً ولا يكون له على العلاقات بين البشر أي صدى واقعي، لأن انعدام الفرق بين مختلف أشكال التمايز يوجب انعدامه أيضاً بين مختلف

(4) انظر: Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & K. Paul, 1966).

أشكال اللاتمايز بحيث يستدعي زوالُ بعض الاختلافات الطبيعية انحلالَ الفئات البشرية، أي ظهور الأزمة الذبائحية. ومتى أدركنا ذلك انكشفت لأذهاننا بوضوح كلي ظاهرات دينية لم تنجح النظريات التقليدية يوماً في جلاء غموضها. وقد رأينا أن نعرض بإيجاز، لإحدى أضخم هذه الظاهرات إثباتاً منا للقدرة التفسيرية التي يتميّز بها الوحي التراجيدي الأصيل على صعيد الإثنولوجيا الدينية، نعني **ظاهرة التوائم**.

يبعث **التوأمان** على خوف غير اعتيادي في العديد من المجتمعات البدائية حيث يحصل أن يُقضى على أحدهما، بل وفي معظم الأحيان، على كليهما معاً. هنا لغز لطالما تحدّى فطنة علماء الإثنولوجيا.

ثمة من يرى اليوم في لغز التوأمين مشكلة تصنيف. تلك مشكلة واقعية، لكنها غير جوهرية، فما يحدث، في واقع الحال، هو ظهور شخصين في حين أن المنتظر واحد. وغالباً ما لا يكون للتوأمين في المجتمعات التي تسمح ببقائهما قيد الحياة إلا شخصية اجتماعية واحدة. على أنّا لا نرى في هذه الصعوبة ما لا يمكن تجاوزه، ونضيف، إن مشكلة التصنيف، كما تحدّدها الفلسفة البنيوية (Le Structuralisme)، لا تكفي لتبرير القضاء على التوأمين، لأن الأسباب التي تدفع بالأهل إلى القضاء على بعض أولادهم - وهي مستنكرة، بالتأكيد - لا يمكن أن تكون تافهة، ولعبة الثقافة ليست عبارة عن لعبة بازل (Puzzle) يعمد فيها اللاعبون، عند استكمال الرسم، إلى التخلّص من الأجزاء الزائدة، ببرودة، فإذا كانت مشكلة التصنيف محوريّة فما ذلك لما هي عليه في ذاتها بل لما يترتّب عنها من نتائج. لا اختلاف بين التوأمين على صعيد النظام الثقافي، أما على الصعيد الجسدي، فإن التشابه بينهما يمكن أن يكون خارجاً

على المألوف أحياناً، وحيثما فُقد الاختلاف تربَّص العنف، فإذا أدركنا الاختلاط القائم بين التوائم البيولوجيين والتوائم الاجتماعيين الذين يبدأون بالتكاثر حالما تُطرح أزمة الاختلاف، لم ندهش لحالة الخوف التي يحدثها ظهور التوأمين اللذين يذكّران، والظاهر أنهما يُنذِران، أيضاً، بخطر أدهى من كل ما يمكن أن يتهدد المجتمع البدائي من مخاطر، نعني به خطر العنف اللاامتمايز.

ما إن يظهر توأما العنف حتى يشرعا في التكاثر بسرعة قصوى تذكّر بعملية انقسام الخلايا، مما يتسبب في حصول الأزمة الذبائحية. والمطلوب، في هذه الحالة، منع استشراء العدوى. همنا الأول أمام ظاهرة التوأمين البيولوجيين، إذاً، هو تجنّب العدوى. وليس أدلّ على طبيعة الخطر المرافق للتوأمين من الطريقة المعتمدة للتخلّص منهما في الجماعات التي تحكم بخطر إبقائهما قيد الحياة، وهي تتمثّل في «تعريض» التوأمين للخطر بإخراجهما من الجماعة وتركهما في مكان تتضافر فيه كل العوامل والظروف على جعل موتهما محتّماً. ما نلاحظه، هنا، هو الامتناع عن ممارسة أي عنف مباشر ضدّ **المُبسَل** بهدف تجنّب العدوى الشريرة، لأن ممارسة العنف ضدّ التوأمين تملي الدخول في حلبة الثأر مجدّداً ومعاودة السقوط في الشرَك الذي نصبه العنف الشرير للجماعة بإحداثه ولادة التوأمين.

ولو قمنا بإحصاء مختلف العادات والقواعد والمحرّمات المتعلّقة بالتوائم في المجتمعات التي توجس منها شرّاً لانكشف لنا قاسم مشترك بينها جميعاً، هو العدوى المدنّسة. أما التباينات الحاصلة بين ثقافة وأخرى فيسهل تفسيرها بالعودة إلى الفكر الديني، حسبما جرى تحديده آنفاً، وإلى الطابع التجريبي الصارم الذي تتخذه الاحتياطات ضدّ العنف الشرير تحت وطأة الترهيب. ومن المؤكّد في

حالة التوائم أن الاحتياطات تفتقر إلى مبرّر ملموس لكنها تصبح قابلة للفهم تماماً ساعة ندرك طبيعة التهديد الذي تعمل على تجنّبه كل ممارسة دينية، وهو تهديد غير متبدّل في جوهره، وإن اختلفت التفسيرات المعطاة له بعض الاختلاف.

ليس من العبث الاعتقاد، على طريقة النياكيوزا (Nyakyusa)، أن والدَي التوأمين كانا مصابين بعدوى العنف الشريرل أن يتصورَّر في مولوديهما. من هنا إشارتهم إلى الأهل والتوأمين معاً بلفظ واحد يُطلق على كل كائن مرعب مسيخ، وفرضهم على الأبوين اعتزال الجماعة(5) فترة من الزمن يخضعان خلالها لطقوس تطهيرية منعاً لانتشار العدوى.

ليس من العبث الاعتقاد، أيضاً، بأن الإخوة وأنسباء والدَي التوأمين وجيرانهما الأقربين هم أكثر الناس تعرّضاً لالتقاط العدوى مباشرة، مما يظهر العنف الشرير قوّةً تؤثّر على الأصعدة الأكثر تنوّعاً من مادية وعائلية واجتماعية، وتنتشر حيثما تجذّرت بالطريقة نفسها. إنّه أشبه ببقعة الزيت التي تبدأ صغيرة ثم تشرع في التوسّع تدريجيّاً إلى أن **تغزو الأماكن المجاورة**.

يعتبر التوأمان مدنسين شأن كل من المحارب المتعطش للدماء ومرتكب السِّفاح والمرأة في زمن حيضها. إلا أن العنف يبقى في أساس أنواع الدنس جميعاً. هذا الواقع يفوتنا بحكم إغفالنا الخلط البدائي بين ظاهرة زوال الاختلافات والعنف، وحسبنا أن نتفحّص نماذج التصورات الكارثية التي يحيط بها الفكر البدائي حضور التوأمين لكي نقتنع بمنطق الخلط المذكور، فهما ينذران بأوبئة مخيفة وأمراض غامضة تتسبّب في عقم النساء والحيوانات، كما أنهما،

---

(5) Monica Hunter Wilson, *Rituals of kinship Among the Nyakysua* (London: Oxford University Press, 1957).

بحسب إشارات لاحقة تفوق سابقاتها دلالة، أصل الخلاف بين الأقرباء وانتهاك المحرّمات وتلف الطقوس المحتوم، وبعبارة أخرى، هما علّة الأزمة الذبائحية.

مرّ بنا أن المقدّس يشمل جميع القوى التي تهدد استقرار الإنسان وتجلب له الأذى، وأنه يستحيل تمييز القوى الطبيعية والأمراض عن الفوضى العنيفة داخل الجماعة. ولئن كان العنف الإنساني، تحديداً، يسيطر سرّاً على لعبة المقدّس ولا يغيب كليّاً عما يحيط بها من أوصاف، فهو دائم الميل إلى الانكفاء إلى المرتبة الثانية بحكم افتراضه قائماً خارج الإنسان، كما لو أنّه يسعى إلى التخفّي وراء ستار من القوى الخارجة كليّاً عن نطاق الإنسانية.

ما يلوح من خلال صورة التوأمين هو المقدّس الشرير جملةً، بصفته قوة متعدّدة الأشكال ومُحكمة الوحدة، في آن. ولعل ولادة التوأمين أن تكون النذير بالأزمة الذبائحية التي تعتبر حملة شاملة يشنّها العنف على الجماعة.

غالباً ما ينعم التوأمان بوضع مميّز في المجتمعات التي لا تحكم عليهما بالقتل. لكنه تحوّل لا يختلف عن ذلك الذي كنا قد تحقّقنا منه في معرض حديثنا عن الدم الحيضي في شيء، فما من ظاهرة ترتبط بالعنف المدنّس إلا وهي قابلة للانعكاس والتحوّل إلى خير، ولكن، ضمن إطار طقسي ثابت ومحدد بمنتهى الدقّة، فلما كان بُعد العنف التطهيري والمهدّئ يتقدّم بعده الهدّام، فقد اعتُبر التوأمان في بعض المجتمعات التي تحسن التعاطي معهما مصدر نفع جزيل على أكثر الأصعدة تنوّعاً.



إذا صح ما تقدّمنا به لم يلزم ضرورةً أن يكون الأخوان توأمين كي يبعث تشابههما على القلق، بل إن من حقنا أن نفترض سلفاً

وجود مجتمعات يكون فيها أبسط وجوه الشبه الدموي مثاراً للريبة. إن التأكد من صحة هذه الفرضية من شأنه أن يثبت قصور المقولة المعهودة بشأن التوأمين، فإذا تحقق أن الرُّهاب (Phobie) قابل للامتداد من التوأمين إلى أشخاص آخرين تجمع بينهم روابط القربى، لم يعد من الجائز تعليله بـ «مشكلة التصنيف» وحدها وحصر السبب بالمفاجأة الناجمة عن ظهور شخصين فيما المرتقب واحد، بل الأحرى أن ندرك أن الشبه الجسدي هو السبب، وأنه، في الحقيقة، مايجري اعتباره أصل الشر.

على أن من الجائز التساؤل ما إذا كان يمكن لأمر مبتذل، كالشبه القائم بين الإخوة والأخوات، أن يشكّل موضوع حظر وتحريم من دون أن يتسبب ذلك في كبير إزعاج أو يجعل سير المجتمع شبه مستحيل. إذ ليس يعقل أن تُحوِّل إحدى الجماعات معظم أعضائها إلى منبوذين من غير أن ينشأ عن ذلك وضع لا يطاق. صحيح. لكن رهاب التشابه أيضاً حقيقي. وقد وافانا مالينوفسكي بالدليل القاطع على ذلك في مؤلَّف صغير له بعنوان **الأب في السيكولوجيا البدائية**[6]، كما أوضح أن استمرار الرُّهاب ممكن من دون نتائج كارثية، ففي عرفه أن مهارة البشر، أو الأنظمة الثقافية، بالأحرى، قادرة على تذليل الصعوبة بيسر، وأن الحلّ يكمن في نفي هذه الظاهرة المخيفة، بل وإمكان وجودها، أيضاً، بشكل قاطع:

«في مجتمع يأخذ بالنسب الأموي (Matrilinéaire) كذلك القائم في جزر التروبريان (Trobriand)، يُعتبر الأقرباء فيه من جهة الأم منتمين إلى «جسم واحد بعينه»، في حين يعتبر الأب «غريباً»، لا تفاجئنا نسبة تقاسيم الوجه والجسم إلى عائلة الأم وحدها. لكن

(6) Bronisław Malinowski, *The Father in Primitive Psychology* (London: [K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1927]).

العكس حاصل، وهو الذي يفرض نفسه بسطوة على الصعيد الاجتماعي، فالقول بانتفاء كل شبه بين الطفل وأمه وإخوته وأخواته أو أيٍّ من أقربائه المتحدرين من سلالة أمه ليس مجرّد عقيدة شائعة، إن صح التعبير، بل إن مجرّد التلميح إلى هذا الشبه يعتبر أمراً جدّ منكَر ينطوي على إهانة كبرى.

«لقد تعرّفت إلى هذه القاعدة في آداب السلوك على الطريقة الكلاسيكية لدى وقوعي أنا نفسي في الزلل، فقد صعقت ذات يوم لدى مصادفتي شخصاً رأيت فيه نسخة طبق الأصل لموراديدا ـ [وهو أحد حرّاس الباحث الإثنولوجي الشخصيين] ـ ولما استخبرت عنه قيل لي إنّه الأخ الأكبر لصديقي الذي يعيش في قرية بعيدة، فهتفت متعجّباً: آه! حقاً. لقد سألتك عن ذلك لأني رأيت في وجهك ملامح وجه موراديدا نفسها، «فخيّم على المجتمعين صمت عميق استرعى انتباهي على الفور. وإذا بالرجل يستدير على عقبيه ويغادرنا، ومثله فعل فريق من الحضور وقد بدا عليهم شعور بالهوان والانزعاج. عندها قال لي أصدقائي المُقرّبون إنني انتهكت تقليداً، بارتكابي ما يسمونه تابوتاكي ميجيلا (taputaki migila)، وهي عبارة لا تفيد إلا هذا التصرّف بالذات، يمكن ترجمتها كالآتي: «تدنيس شخص، وتلويثه بإنشاء المماثلة بين وجهه ووجه أحد أقربائه». لكن ما فاجأني هو أن الشبه الصاعق بين الأخوين لم يمنع مخبريّ أنفسهم من إنكاره. وقد تعاطوا مع المسألة كما لو أنّه يمتنع على أي كان أن يشبه أخاه أو أي قريب له من سلالة أمه. وعندما حاولت أن أثبت العكس جلبت على نفسي غضب محدّثيَّ وعداوتهم.

«علّمتني هذا الحادثة ألا أشير أبداً إلى وجود أي شبه في حضرة الأشخاص المعنيين. وإذ كنت عمدت بعدها إلى مناقشة هذه المسألة بعمق، على الصعيد النظري، مع عدد كبير من السكان الأصليين، فقد تأكّد لي أن ليس بين قاطني جزر التروبريان من هو

غير مستعد لإنكار كل شبه من ناحية أمه، حتى ولو كان صارخاً. وكنا كلما لفتنا إلى الحالات التي لا تقبل الجدل نتسبب في إغضاب سكان التروبريان وإهانتهم، تماماً كما يحصل في مجتمعنا أن نُغضب جاراً لنا في المبنى لدى مواجهته بحقيقة تتنافى مع آرائه المسبقة، سياسية كانت أم أخلاقية أم دينية، بل ما هو أسوأ من ذلك أيضاً، مع مصالحه المادية، مهما تكن هذه الحقيقة مؤكّدة».

للنفي هنا وظيفة الإثبات، فلو لم يكن الشبه حاضراً للذهن لما كانت تضير الإشارة إليه. وبكلام أوضح، إن إثبات الشبه بين شخصين من عصب واحد يعني أننا نرى فيهما تهديداً للجماعة كلها، كما ينطوي على اتهام لهما بإشاعة العدوى الشريرة. إنّها إهانة تقليدية، أو بالأحرى، لقد تمّ تصنيفها كذلك ـ يقول لنا مالينوفسكي، وليس ما يضاهيها خطورة في المجتمع التروبرياندي. هذا الإثنولوجي يقدم لنا الوقائع وكأنها لغز شبه مكتمل، وشهادته توحي بالثقة، خصوصاً أن ليس للشاهد مقولة يدافع عنها ولا أي تفسير.

وبعكس ذلك الموقفُ من الأب والأولاد لدى التروبرياندين، حيث الشبه ليس مقبولاً وحسب، بل مرحّباً به وشبه مطلوب في مجتمع ينفي نفياً قاطعاً، كما نعلم، دور الأب في التوالد البشري، ولا يعترف بأي صلة قربى بين الأب والأولاد.

يُظهر لنا وصف مالينوفسكي، على سبيل المفارقة، أن الشبه مع الأب يجب أن يُفهم **من زاوية الاختلاف**، فالأب هو من ينشئ التمايز بين الإخوة أي، إنّه بصريح العبارة ناقل نوع من الاختلاف يقتضي أن نثبت له، في جملة ما يقتضي إثباته، الطابع القضيبيّ الذي اهتدى إليه التحليل النفسي، فلما كان الأب، على حدّ قوله، يضاجع الأم ويلازمها على الدوام فقد كان «يصوّر وجه الابن». يُخبرنا مالينوفسكي أن كلمة kuli/coaguler التي تعني في جملة ما تعنيه:

يجمّد، يقولب، ينقش، كانت دائمة التواتر» في ما يرده من أجوبة. نفهم من ذلك أن الأب هو من الأم بمثابة الصورة من المادة، لذا كان، بإسباغه الصورة على الأولاد، يرسي التمايز لا بينهم وأمهِّم وفحسب، بل بين الأولاد أنفسهم، أيضاً، وأن هؤلاء يجب أن يشبهوا أباهم من غير أن يلزم عن هذا الشبه الذي لا يستثنى منه أي منهم، تشابه الأولاد في ما بينهم:

«غالباً ما كان يتم لفت نظري إلى أي مدى كان هذا الولد أو ذاك من أبناء تُوأُولُوَا (To'oluwa)، رئيس جماعات أوماراكانا (Omarakana)، يشبه أباه، فلما أجزت لنفسي اللفت إلى أن الشبه المشترك مع الأب الواحد يفترض تشابه الإخوة في ما بينهم، وجدتني أدين نفسي، للحال، وقد استولى عليّ السخط بسبب تصديقي وجهات النظر الهرطوقية هذه».

إن المقاربة واجبة بين موضوع أسطوري جوهري، هو موضوع **الأخوين العدوين** من جهة، وموضوع رهاب التوأمين وكل شبَه أخوي من جهة ثانية. وقد أكّد كليد كلوكهوهن (Clyde Kluck-hohn) أن ليس في الأساطير صراع أكثر تواتراً من الصراع الأخوي الذي يؤدّي إلى قتل الأخ، بوجه عام، ودائماً كان بطلا المنافسة الأسطورية في بعض مناطق أفريقيا السوداء أخوين متعاقبين (Born in Immediate Sequence) هذا التعريف، إن صح فهمنا له، يشمل التوائم من غير أن ينحصر بهم(7)، مما يخوّلنا القول إن الامتداد القائم بين موضوع التوائم والموضوع الأخوي، عموماً، لا يقتصر على جزر التروبريان.

(7) Clyde Kluckhohn, «Recurrent Themes in Myth and Mythmaking,» in: Henry Alexander Murray, ed., *Myth and Mythmaking* (Boston: Beacon Press, 1968), p. 52.

حتى عندما لا يكون الأخوان توأمين، يبقى الاختلاف بينهما دون ما هو عليه في سائر درجات القرابة، نظراً إلى تحدّرهما من أب واحد وأم واحدة وانتمائهما إلى الجنس نفسه. أضف إلى ذلك أنه غالباً ما يكون لهما الموقع نفسه بالنسبة إلى كافة أعضاء العائلة، الأقربين منهم والأبعدين، وأن ما يطالعنا من نعوت وحقوق وواجبات مشتركة بين الإخوة يفوق ما هو عليه لدى البشر الآخرين. فما التوأمان، بهذا المعنى، إلا أخوان مضاعفان، بات التمييز بينهما مستحيلاً لأن آخر الاختلافات الموضوعية بينهما زال بزوال فارق السنّ.

ولما كنا نميل غريزيّاً إلى تمثل العلاقة الأخوية وحدة عطوفة، فإن ما يحضرنا من أمثلة ميثولوجية وأدبية وتاريخية يشهد كله على صراع الإخوة، بدءاً بقايين وهابيل إلى يعقوب وعيسو، وانتقالاً إلى إيتيوكل وبولينيس، ورومولوس وريموس، وريكاردوس قلب الأسد وجان سان تيير... إلخ.

إن الطريقة التي يتكاثر بها الإخوة الأعداء في بعض الأساطير الإغريقية والتراجيديّات المقتبسة عنها توحي بحضور ثابت للأزمة الذبائحية التي لا تفتأ تشير إليها، ولكن بطريقة مستترة، آلية رمزية واحدة بعينها، وكأن الموضوع الأخوي، حتى في صميم النصّ بالذات، لا يقلّ عن العنف الشرير المتصل به قابلية لنشر «عدوى». إنّه عنف، بحدّ ذاته.

عندما ابتعد بولينيس عن طيبة (Thèbes) تاركاً المُلك لأخيه بانتظار أن يعود فيملك عليها بدوره لاحقاً، كان يحمل معه الصراع الأخوي، وكأنه صفة ملازمة لكيانه. وحيثما قاده طوافه كان يُنبِط من الأرض الأخ الذي يناوئه، شأن قدموس الذي رأيناه، في موضع آخر من الأسطورة، يزرع في الأرض أسنان تنين، فينبت منها محاربون مدجّجون بالسلاح ومتأهّبون بعضهم للانقضاض على بعض.

كان أدراست (Adraste) قد تلقّى وحياً من أحد الآلهة ينبئه بأن إحدى ابنتيه ستتزوج بأسد والأخرى بخنزير برّي، ذينك الوحشين اللذين يتعادلان عنفاً على اختلافهما في المظهرالخارجي. وفي مسرحية **الضارعات** (*Les Suppliantes*) لأوريبيدس، يروي الملك كيف شاهد صهريه بولينيس وتيديه (Tydée) واقفين ببابه في حالة مزرية، ذات ليلة، يتنازعان على سرير حقير:

أدراست: لقد قدم منفيّان، تلك الليلة بالذات، ووقفا ببابي.

تيزيه: ومن كان هذان المنفيّان؟

أدراست: تيديه وبولينيس. لقد بلغ بهما الأمر حدّ التقاتل.

تيزيه: وهل عرفتَ فيهما ذينك الوحشين الموعودين لابنتيك؟

أدراست: لقد كان صراعهما أشبه بعراك وحشين مفترسين.

تيزيه: وما الذي حملهما على الابتعاد عن وطنهما إلى هذا الحد؟

أدراست: لقد تعرّض تيديه للطرد بسبب إقدامه على قتل أحد أقربائه.

تيزيه: وابن أوديب، لمَ غادر طيبة؟

أدراست: لقد لعنه أبوه مخافة أن يقدم على قتل أخيه.

إن الطابع الوحشي واللاامتمايز لهذا الصراع، وتناظر الظروف العائلية، وزواج الأختين الذي يُدخل مُعطى «أخويّاً» بالتحديد، كل هذه العوامل تجعل من المقطع المسرحي مضاعَفة للعلاقة بين إيتيوكل وبولينيس، وجميع المنافسات الأخوية، في الحقيقة.

أما وقد تمّ لنا الاهتداء إلى الملامح المميّزة للصراع الأخوي،

فقد تبيّن أنها تعاود الظهور منفردة أو مجتمعة، بأشكال متنوّعة في كل الأساطير والتراجيديات، تقريباً، حيث نجد إلى جانب الأخوين الحصريين، إيتيوكل وبولينيس، إخوة تجمع بينهم صلة المصاهرة، أمثال بولينيس وتيديه، وأوديب وكريون، أو أقرباء آخرين من الجيل نفسه، بينهم أبناء خالة لحّاً (Cousins germains)، نظير ديونيسوس وبانتيه (Penthée). وليست قرابة الدم الحميمة (Proche parenté) لتختص بأي ميزة نوعية، مادامت ترمز إلى زوال الاختلاف العائلي، في النهاية. وبعبارة أخرى، فهي **تبطل الرمز** (*Désymbolise*) وتؤول إلى تناظر صراعي يصعب تبيّنه في الأسطورة، حتّى وإن يكن يشكل فيها خلفية ملازمة لجميع الموضوعات، بعكس ما هو عليه في التراجيديا حيث يقوى ظهوره بفعل سعي هذه الأخيرة إلى استعادة اللاتمايز العنفي من خلال موضوعات أسطورية تشي به لمجرد **تمثيلها إياه.**

ليس ما هو أبعد عن الصواب، إذاً، من الفكرة التي غالباً ما نسمع الناس يعبّرون عنها في أيامنا بقولهم إن التراجيديا تقصّر عن إدراك الشمول بسبب تحدّدها ضمن نطاق الاختلاف العائلي. إن امّحاء الاختلاف في النزاع الأخوي هو لب القضية، تماماً كما هي الحال بالنسبة إلى رُهاب التوأمين الديني، فما هذان الموضوعان، في الحقيقة، إلا واحد، وإن يكن بينهما اختلاف يجمل بنا التوقّف عنده.

يقدم لنا التوأمان صورةً مؤثّرة في بعض جوانبها عن واقع التماثل والتناظر الصراعي اللذين يطبعان الأزمة الذبائحية. بيد أنه شبه عرضي، إذ ما من صلة واقعية بين التوائم البيولوجيين والتوائم الاجتماعيين، والتوأمان ليسا أكثر ميلاً إلى العنف من سائر البشر، أو الإخوة، على الأقل. ثمة علاقة اعتباطية، إذاً، بين الأزمة الذبائحية

وماهية التوأمة النوعية، لكنها من طبيعة مغايرة لتلك التي تطالعنا في الإشارة اللغوية (Signe linguistique)، بحكم بقاء العنصر التمثيلي فيها قائماً. وقد شاءت المفارقة أن يكون التعريف الكلاسيكي للرمز هو الذي ينطبق على العلاقة بين التوأمين والأزمة الذبائحية.

أما في حالة الأخوين العدوّين حيث يتلاشى العنصر التمثيلي، فإن العلاقة الأخوية تكون علاقة عادية تتحدد ضمن نطاق العائلة حيث يبقى الاختلاف، على ضآلته، قائماً بين الإخوة. وإذا كان الانتقال من التوأمين إلى الأخوين يُفقد العلاقة شيئاً ما على صعيد التمثيل الرمزي، فإن ما يُفقد يصار إلى استرداده على صعيد الحقيقة الاجتماعية والانغراس في الواقع، لأن اقتصار العلاقة الأخوية على هذا الحدّ الأدنى من الاختلاف، في معظم المجتمعات، يجعلها تشكّل نقطة ضعف في النظام الاختلافي الدائم التعرّض لهجوم اللاتمايز العنفي. وإذا كان رهاب التوأمين ذا طبيعة أسطوريّة صريحة، بصفتهما توأمين، فما ذلك قولنا بالنسبة إلى رجحان المنافسة الأخوية، حيث إن ما نراه من تقارب وتباعد بين أخوين اثنين نتيجة انبهارهما بموضوع معين يشتهيه كلاهما بحرارة ولا يريدان ـ أو لا يستطيعان ـ اقتسامه، عرشاً كان أم امرأة أم إرثاً أبويّاً، ليس وقفاً على الأساطير وحدها.

إن موقف الأخوين العدوّين، بخلاف التوأمين، يتعيّن في الوسط ما بين عملية إبطال رمز رمزية محض، وعملية إبطال رمز حقيقية تتمثل في الأزمة الذبائحية الفعلية، ففي بعض الملكيات الأفريقية يطلق موت الملك بين الإخوة نزاعاً على الخلافة الوراثية يجعل منهم **إخوة أعداء**، ومن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، في هذه الحالة، أن نقدّر إلى أي مدى يتحدد هذا الصراع ضمن نطاق الرمزية الطقسية أو ينفتح على مستقبل غير محدّد، زاخر

بالأحداث الواقعية. وبتعبير آخر، لا يمكن أن نعرف ما إذا كنّا نواجه صراعاً حقيقياً أم وهماً ذبائحياً لا يبتغي إلا أن يبعد بمفاعيله التطهيرية خطر الأزمة التي يدلّ عليها مباشرة.

إذا كنا لا نفهم حقيقة ما يمثّله التوأمان، أو الأخوان العدوّان، فمردّ ذلك، بالتأكيد، إلى جهلنا وجود الحقيقة التي يمثلانها تمام الجهل. إذ ليس يخالجنا أي ظن في أن ثنائيّاً من التوائم أو الإخوة الأعداء يمكن أن يشكل إشارة إلى كامل الأزمة الذبائحية ويدل عليها **دلالة الجزء على الكل،** لا على مستوى البلاغة الشكلية بل على مستوى العنف الواقعي، بمعنى أن أي لاتمايز عنفي، مهما يكن طفيفاً في بداياته، يهدد بالانتشار كنِثار البارود وتدمير مجتمع بكامله.

على أنّا لسنا مسؤولين تماماً عن عدم فهمنا هذا، إذ ليس بين الموضوعات الأسطورية واحد مؤهّل لاقتيادنا إلى حقيقة الأزمة الذبائحية، ففي حالة التوأمين، يكون التناظر والتماثل ممثّلين على نحو جدّ دقيق، بمعنى أن اللاإختلاف الموجود بصفته لااختلافاً، يكون متجسّداً في ظاهرة جدّ استثنائية تضعنا أمام اختلاف جديد. إن اللاإختلاف **الممثّل** يظهر، في النهاية، وكأنه هو الاختلاف بامتياز، ذاك الذي يُحدّد الكيان المسيخ ويؤدي، طبعاً، دوراً بالغ الأهمية في المقدّس.

في حالة الأخوين العدوين، نلتقي الواقع مجدّداً ضمن نطاق عائلي يتميّز بالانتظام التام، ولا نعود بصدد شيء غريب مقلق أو طريف. لكن الصفة الاحتمالية للصراع تنزع دائماً إلى طمس مغزاه الرمزي وإضفاء طابع حكائي عليه. وفي الحالتين مفارقة تتمثل في إخفاء الرمز للمرموز إليه إخفاء يهدم كل رمزية. إن لعبة تبادل العنف الفاشيَة في كل مكان هي التي تقضي على الاختلافات، وهذه اللعبة

لا تفصح أبداً عن ذاتها حقّ الإفصاح، بل تتخذ أحد وجهين: إما أن يبقى الاختلاف قائماً ونلبث داخل النظام الثقافي أسرى دلالات يُفترض زوالها، وإما أن يُفقد كل اختلاف ولا ينبعث اللاامتمايز إلا بصورة اختلاف مطلق، كذلك الذي يخلع المسخية على التوأمين.

لقد سبق أن لمسنا نفور اللغة المتمايزة نفوراً يخالطه بعض العجز من التعبير عن زوال الاختلاف كليّاً، فمهما قالت اللغة في هذا الشأن، تبقى تقول الكثير من غير أن توفّي أي شيء حقّه، حتى ولو اكتفت بما [أورده شكسبير] بشأن تعارك الأشياء كلها: «Each Thing Meet in Mere Oppugnancy» وعبثية الصخب والجنون «the Sound and the Fury Signifying Nothing». لقد قُدِّر لحقيقة الأزمة الذبائحية أن تفلت، مهما فعلنا، من خلال الكلمات التي يقف لها اثنان بالمرصاد هما: التاريخ الحكائي من جهة، والمسخية من جهة ثانية. وإذا كانت الميثولوجيا تسقط في الخطر الثاني باستمرار، فإن الخطر الأول هو الذي يتهدّد التراجيديا.

حيثما أجَلنا النظر في الميثولوجيا وقعنا على المسخية، مما يحملنا على الاستنتاج بأن الميثولوجيا تحكي عن الأزمة الذبائحية بلا انقطاع. لكنها لا تفعل ذلك إلا لكي تسدل عليها القناع. وفي تصوّرنا أن الأساطير تنبجس من الأزمات الذبائحية التي هي تجميل استعاديّ (Transfiguration rétrospective) وقراءة جديدة لها على ضوء النظام الثقافي المنبثق من هذه الأزمة.

إن آثار الأزمة الذبائحية هي أكثر غموضاً في الأساطير منها في التراجيديا. والأصح أن يُقال إن هذه الأخيرة هي قراءة جزئية للدوافع الأسطورية، بمعنى أن الشاعر التراجيدي ينفخ في رماد الأزمة الذبائحية الخامدة ليلأم شتات التبادل العنفي المندثر ويستعيد التوازن الذي أخلّت به الدلالات الأسطورية. وهو، بفعله هذا، يولّد دوّامة

تبادل عنفي تذوب في مصهرها الاختلافات على غرار ذوبانها السابق في الأزمة التي جمّلتها الأسطورة.

تردّ التراجيديا جميع العلاقات البشرية إلى وحدة التنافر التراجيدي، فما من فرق في التراجيديا بين صراع إيتيوكل وبولينيس «الأخوي» وصراع الأب والابن في **ألْسست** أو **أوديب الملك**، ولا حتى بين الصراعين المذكورين وصراع رجلين لا يجمع بينهما أي رباط عائلي، مثل أوديب وتيريزياس، لأن منافسة هذين النبيَّين لا تتميّز عن منافسة الأخوين. إن الفن التراجيدي ينزع إلى تذويب موضوعات الأسطورة في مصهر عنفها الأولي، محقّقاً جزئياً مخاوف البدائيين في حضرة التوأمين، بدأبه على نشر العدوى المؤذية وتكثير توائم العنف إلى ما لا نهاية.

إن الوشائج القائمة بين التراجيديا والأسطورة لا توجب تماثلهما في المنحى والاتجاه، فليس يصحّ، بالنسبة إلى الفن التراجيدي، أن نتكلم على رمزية بل على عملية إبطال للرمز. وما كان للتراجيديا أن تعمل بعكس التمثّل الأسطوري (Elaboration mythique)، أقلّه إلى حدّ معيّن، إلا لأن معظم رموز الأزمة الذبائحية، لاسيما رمز الأخوين العدوّين، تستجيب على أتم وجه للعبة القوانين الطقسية والحدث التراجيدي. وقد سبق أن أشرنا إلى هذه اللعبة المزدوجة لدى تطرّقنا إلى الخلافات الملكية في أفريقيا، تلك التي لا ندري ما إذا كان يجري فيها توظيف الأخوين العدوّين طقسيّاً أم في مجال التاريخ والتراجيديا.

إن الحقيقة المرموز إليها على سبيل المفارقة، هنا، هي فقدان كل رمزية، حيث تشي اللغة المتمايزة بفقدان الاختلافات حُكماً. وهي ظاهرة جدّ مميزة لا يمكن فهمها انطلاقاً من مفاهيم الرمزية المعهودة. وحده الاستدلال على مواطن الوحي التراجيدي عبر قراءة

«تناظرية» للتراجيديا، بالمعنى الجذري، يمكن أن يسدي إلينا خدمة في هذا المجال، فإذا كان الشاعر التراجيدي يستعيد بنفسه التبادل العنفي الملازم دوماً للأسطورة فما ذلك إلا لأنه يعرض للأسطورة ضمن إطار الاختلافات المتداعية والعنف المتنامي، وعمله التأليفي هذا جزء لا يتجزأ من أزمة ذبائحية جديدة، تلك الأزمة التي سبق الحديث عنها في بداية هذا الفصل.

ونظير كل ما يقدم لنا معرفة عن العنف، تبدو التراجيديا وثيقة الصلة بالعنف . إنّها وليدة الأزمة الذبائحية. ولكي نفهم العلاقة بين التراجيديا والأسطورة، كما بدأت ترتسم هنا، يمكن استحضار علاقة مماثلة هي علاقة أنبياء إسرائيل مع بعض نصوص **الكتاب المقدّس** التي كان يحدث أن يستشهدوا بها. هاك، مثلاً، (نصّاً) من **إرميا النبي**:

«ليتحذّر كل امرئ من أخيه
فإن كل أخ يتعقّب أخاه
وكل صديق يسعى بالنميمة
وكلاً يخدع صديقه
ولا يتكلمون بالصدق
بل عوّدوا ألسنتهم النطق بالكذب والإثم[8]».

إن مفهوم الأخوين العدوّين الذي يرتسم من خلال الحديث عن يعقوب هو عينه الذي نجده في القراءة التراجيدية لنصّ إيتيوكل وبولينيس. ما يحدّد العلاقة الأخوية، إذاً، هو التناظر الصراعي الذي

(8) **الكتاب المقدس**، «سفر إرميا،» الأصحاح 9، الآيات 3-4 .

لم يعد يقتصر، هنا، حتى على حفنة قليلة من الأبطال التراجيديين، بل فقد كل ميزة حكائية بعد انتقال الجماعة نفسها إلى المرتبة الأولى. أما التلميح إلى **يعقوب** فيرد متصلاً بالقصد الأساسي الذي هو وصف الأزمة الذبائحية حيث ينحلّ المجتمع بأسره في العنف لأن الصلات كلها تشبه صلات الأخوين العدوّين. وقد تمّ رصد مظاهر التوازي الأسلوبية للتعبير عن التناظر والتبادل العنفي: هوذا الواحد يخدع الآخر. غش بغش! وخداع بخداع!

إن كبريات نصوص **العهد القديم** تتجذّر في أزمات ذبائحية هي أكثر من متمايزة، تباعد بينها فترات طويلة من الزمن، وإن تكن كلها متشابهة - في بعض جوانبها، على الأقل - مما يخوّلنا تفسير الأزمات الأولى على ضوء الأزمات اللاحقة، وبالعكس، بمعنى أن ذكرى الأزمات السابقة لاتزال تشكّل مستنداً مهمّاً للتفكّر في لاحقاتها. ذلك ما يستفاد من الشرح الذي قدمه **إرميا النبي** لشخصية يعقوب. هكذا تنشأ بين **سفر التكوين** وأزمة القرن السادس قبل الميلاد، تلك التي عاشها **إرميا النبي** شخصياً، علاقة تنشر ضوءها في كلا الاتجاهين. ولا غروَ، فالتأمل النبوي هو، كالتراجيديا نفسها، عودة إلى التبادل العنفي، أي انقلاب مدمّر للاختلافات الأسطورية يفوق الانقلاب التراجيدي شمولاً، في الحقيقة. مثل هذا الموضوع يستحق أن نفرد له باباً خاصّاً.

يمكن اعتبار نصّ **إرميا** نموذجاً للإلهام التراجيدي، وإن يكن دون هذا الأخير مباشرة وثباتاً، فالمقطع الذي أوردناه يصلح لأن يشكّل فاتحة تراجيديا حول الأخوين العدوّين، يعقوب وعيسو، في سفر التكوين.

إن قوة هذا الوحي التراجيدي، أو النبوي، لا تدين إلى المعرفة التاريخية والفيلولوجية بشيء، كما لا تنبع من أي معرفة موسوعية،

بل من حدس مباشر بالدور الذي يمارسه العنف في حالَي النظام والفوضى الثقافيين، في الأسطورة كما في الأزمة الذبائحية. كذلك، فإن ما غذّى إلهام شكسبير في **ترويليوس وكريسيدا** هو إنجلترا في أوج أزمتها الدينية. ولا نحسبنّ أن بمستطاع التقدم الذي أحرزته المعارف والعلوم تطوير هذه القراءة وإغناءها على نحو مستمر ـ وتلك نظرية أثيرة لدى المفكرين الوضعيين ـ لأن هذا التقدم، مهما كان حقيقياً وجليلاً، يتحدد على صعيد مغاير للقراءة التراجيدية، ولم تعرف ذهنية هذه الأخيرة يوماً واسِعَ انتشارٍ، حتى في أشد مراحل الأزمة، كما أنها كانت تضمحل كلياً في مراحل الاستقرار الثقافي.

لا مندوحة لمسار اللاتمايز العنفي من الانعكاس في لحظة ما إفساحاً في المجال أمام مسار نقيض هو مسار التمثّل الأسطوري الذي يعود فينعكس في الوحي التراجيدي، بدوره، فما هي القوة المحرّكة لهذه التحوّلات؟ بل ما هي الآلية التي تخضع لها دورات النظام والفوضى الثقافيين؟ إن السؤال المطروح هو هذا الذي يؤلف واحداً مع سؤال آخر حول خاتمة الأزمة الذبائحية. إن العنف متى تغلغل في الجماعة راح يتوسّع ويتفاقم ولم نعد نعرف كيف يمكن أن تنقطع سلسلة الانتقامات قبل أن يُقضى على الجماعة بشكل كامل، فإذا كان هنالك أزمات ذبائحية، حقّاً، فقد وجب أن يرافقها مكباح ما وأن تتدخّل آلية تنظيم ذاتي من أجل وضع حدّ لها قبل أن يدرك التلف كل شيء. لذا كان المطروح على المحكّ في ختام الأزمة الذبائحية هو إمكان قيام المجتمعات البشرية واستمرارها، وكان من واجبنا، بالتالي، اكتشاف حقيقة هذه المرحلة الختامية وشروط إمكانها، فلعلها أن تشكّل نقطة انطلاق للأسطورة والنشاط الطقسي، ويكون ما نحصله حول هذا الموضوع خير ما يعيننا على التطوّر في معرفة الطقوس والأساطير.

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بتوفرنا على دراسة أسطورة مميّزة هي أسطورة أوديب. وما أوردناه في التحاليل السابقة يوحي بأن من مصلحتنا استنطاق هذه الأسطورة من خلال تراجيديا: **أوديب الملك**.

III
أوديب والضحية الفدائية

ثمة من يعتبر النقد الأدبي بحثاً عن الأشكال والبنى، نظاماً رمزياً جامعاً قوامه شبكة من الاختلافات الواضحة والدقيقة ما أمكن، تتسع لما لا حصر له من «اللونيّات». أما نحن فإنّا، وإن كنا ننأى عن «الأفكار العامة»، لا نسلك طريق الاختلاف، لأن الوحي التراجيدي يلاشي الاختلافات كلها ويحلّها في التبادل الصراعي، وما بين أشكال النقد الحديث واحد يبتعد عن التراجيديا إلا ويقضي على نفسه بجهل حقيقة التبادل المذكور.

أكثر ما يصدق ذلك في التفسيرات السيكولوجية. ولما كانت مسرحية **أوديب الملك** تُعتبر زاخرة بالملاحظات السيكولوجية، فقد أمكن البرهنة على أن وجهة النظر السيكولوجية، بالمعنى الأدبي والتقليدي، تشوّه قراءة المسرحية في العمق.

غالباً ما تتم الإشادة بسوفوكليس لإبداعه **أوديباً** شديد التميّز. ولابدّ أن يكون لهذا البطل «ميزة خاصة به» حقّاً، فما هي هذه الميزة؟ إن الجواب التقليدي عن هذا السؤال هو أن أوديب «شجاع» لكنه «نزويّ». وإذا كنا نجلّ «هدوءه النبيل» في بداية المسرحية حيث قرّر الملك، نزولاً عند رغبة رعاياه، أن يكرّس نفسه لفضّ

اللغز الذي يُرهقهم، فإن خروجه عن طوره لدى أقلّ فشل أو استفزاز أو انتظار يخوّلنا أن نشخّص لديه «نزوعاً طبيعيّاً إلى الغضب»، حتى أوديب لا يتوانى عن مؤاخذة نفسه على هذه الآفة، مشيراً إلى نقطة الضعف الوحيدة والوبيلة التي من دونها لا يكون البطل تراجيديّاً، بكل معنى الكلمة.

يأتي «الهدوء النبيل»، أولاً، وبعده «الغضب»، وقد سبق تيريزياسُ كريونَ إلى إطلاق شرارته. ويستفاد من الرواية التي يسوقها أوديب عن ماضيه أنه كان يتصرّف دائماً تحت تأثير هذا «العيب» بالذات، ويلوم نفسه على الأهمية المفرطة التي أعارها بالأمس لكلمات لا وزن لها، حين نعته أحد ندمائه في كورنثس (Corinthe) بالولد الملتبس النسَب، فما دفع بأوديب إلى مغادرة كورنثس، يومذاك، هو الغضب، وما حمله، عند مفترق الطرق، على ضرب العجوز المجهول الذي اعترض سبيله، أيضاً، هو الغضب.

إنّه لوصف دقيق، وما تعبير الغضب بأسوأ من سواه للدلالة على ردود فعل البطل **الشخصية** .لكن السؤال المطروح هو ما إذا كانت فورات الغضب هذه هي التي تميّز أوديب حقّاً عن سائر الشخصيات. وبتعبير آخر، هل يمكن أن نُسنِد إليها الدور المميّز الذي يستوجبه مفهوم «الميزة» تحديداً؟

يتبيّن لنا، لدى معاينة هذه الأمور من كثب، أن «الغضب» حاضر في تضاعيف الأسطورة كلها، فما كان يحفّز مرافق البطل على إلقاء الشبهة على مولد هذا الأخير في كورنثس، هو الغضب المكتوم، من دون شكّ، وما حمل لايوس، قبل سواه على رفع السوط في وجه ابنه، عند مفترق الطرق المشؤوم، أيضاً، هو الغضب. بيدَ أن غضباً سابقاً حُكماً لفورات غضب أوديب كلها ـ وإن لم يكن أوَّلَ، بكل معنى الكلمة ـ كان في أساس القرار الأبوي القاضي بالتبرؤ من هذا الابن بالذات.

على أن أوديب لا يحتكر الغضب في التراجيديا، فلو لم يكن ثمة أبطال آخرون يقعون، هم أيضاً، تحت تأثير الغضب لما نشأ، أيّاً تكن مقاصد المؤلِّف، أي نزاع تراجيدي. لكن، لمّا كانت فورات الغضب هذه تأتي متأخّرة عن فورات غضب البطل بعض التأخير، فقد كنا نميل إلى اعتبارها «انتقامات مُحقّة»، أي فورات غضب معذورة وتالية لغضب أوديب البادئ وغير المعذور. بيد أنه لا يصحّ، كما أسلفنا، أن نعتبر غضب أوديب أولَ حقّاً، كونه مسبوقاً ومقرراً بغضب أكثر أولية. كل بحث عن الأصل في مجال العنف المدنس هو أسطوري محض، فلا يسعنا التورط في بحث من هذا النوع، ولا الاعتقاد، خصوصاً، بضرورة التوصل عن طريقه إلى نتيجة من غير أن ندمر التبادل العنفي، أو نقع مجدداً في الاختلافات الأسطورية التي تسعى التراجيديا جاهدة إلى تلافيها.

لقد حافظ تيريزياس وكريون هنيهة على رويّتهما. لكن صفاءهما الأساسي هذا يتحدد في مقابل الصفاء الذي أظهره أوديب في المشهد الأول. ما يطالعنا، في الحقيقة، هو تناوب حالات الغضب والهدوء، على نحو مستمر. أما الاختلاف الوحيد بين أوديب وخصومه فيتمثل في كونه السبّاق إلى الانخراط في اللعبة التراجدية ما أوجب تقدمه على شركائه، بمعنى ما. على أن انتفاء التزامن هنا لا ينفي حقيقة التناظر التي تجعل الأبطال يشغلون، لا دفعة واحدة بل مداورة، المواقع نفسها من موضوع واحد بعينه هو النزاع التراجيدي الذي نرى منذ الآن وسنتبيّن لاحقاً بمزيد من الوضوح أنه والوباء واحد. لقد كان كل من هؤلاء الأبطال يحسب نفسه قادراً على التحكم بالعنف، في البداية، لكن العنف هو الذي راح يتحكم بهم، على التوالي، مورطاً إياهم من حيث لايدرون في لعبة التبادل العنفي، تلك التي

كانوا يحسبون أنهم بمأمن منها بسبب تعاطيهم مع الظواهر العرَضية والعابرة كما لو كانت جوهرية، دائمة.

لقد خيِّل لهؤلاء الأبطال الثلاثة أنهم فوق الصراع؛ فأوديب ليس من طيبة وكريون ليس ملكاً وتيريزياس يحلّق فوق القمم. وإذا كان كريون قد استقدم آخر وسطاء الوحي من طيبة، فإن لأوديب وتيريزياس، على الأخصّ، من المآثر التنجيمية ما يصب في مصلحتهما. لقد كانت لهؤلاء مهابة «الخبير» الحديث و«الاختصاصي» الذي لا يفسد خلوته قاصدٌ إلا من أجل البتّ في الشؤون الصعبة. كلٌّ يظن أنه يعاين الأمور من خارج على غرار ما يعاين مراقب متجرد وضعاً لا يعنيه البتّة. كلٌّ يريد أن يؤدي دور الحكم المحايد والقاضي المطلق، بيد أن وقار الحكماء الثلاثة سرعان ما انقلب إلى غضب أعمى حالما رأوا هيبتهم على المحك، حتى ولو لم يكن ذلك إلا بسبب صمت الاثنين الآخرين.

إن القوة التي تجتذب هؤلاء الرجال الثلاثة إلى دوامة الصراع تشكل وحدة مع وهم تفوّقهم، وإن شئنا، صلَفهم الجامح (Hubris). وبتعبير أوضح، لم يكن لأي من هؤلاء ملكة الاعتدال (Sophrosunè)، فلم تظهر بينهم، حتى على هذا الصعيد، إلا اختلافات وهمية، سريعة الزوال. حتى الانتقال من الرويّة إلى الغضب يبدو، كل مرة، محكوماً بالضرورة نفسها. من هنا لا يسعنا، إلا من باب الافتراض، أن نخص أوديب بـ «ملمح مميّز» ونثبت له وحده ما هو ملك الجميع بالتساوي، لاسيما إذا كان السياق التراجيدي يستدعي هذه الميزة المشتركة وكانت القراءة التي تتيحها الميزة المذكورة تفوق التفسيرات النفسانية تماسكاً.

لقد آلت المواجهة بهؤلاء الأبطال إلى التماهي، بدل أن ترهف النتوءات الفردية التي تميّز شخصية كل منهم. وبتعبير أوضح، لقد

طابقت بينهم سمة العنف المشترك وسوّى بينهم الإعصار كل التسوية. وإذا كان تيريزياس قد أدرك خطأه منذ أن وقع نظره للمرة الأولى على أوديب مخمورٍ بالعنف يدعوه إلى «التحاور»، فهيهات أن يجديه الحوار بعد الآن نفعاً:

«واحسرتاه! واحسرتاه! يا لهول أن تعرف الحقيقة حين لا تعود المعرفة تجدي من يمتلكها نفعاً! لم أكن أجهل ذلك، لكني نسيت. وما كنت آتيك لولا نسياني هذا».



ليست التراجيديا من **الخصومة** في شيء، إلا أن من الضروري التمسّك فيها بالتناظر الصراعي بلا وهن، حتى ولو لم يكن ذلك إلا بهدف إظهار حدود الوحي التراجيدي. إن التأكيد على عدم وجود أي اختلاف بين طرفي النزاع التراجيدي هو، في نهاية الأمر، تأكيد على عدم وجود أي اختلاف بين النبي «الحقيقي» والنبي «المزيّف»، وفي ذلك ما لا يقبل التصديق، ولا حتى التصور. ألم يكن تيريزياس أول من أعلن حقيقة أوديب في الوقت الذي كان هذا الأخير يرشقه بسهام وشاياته المخزية؟

ولا يكاد تيريزياس يظهر على المسرح حتى يُمنى تناظرنا التراجيدي، أعلاه، بالتكذيب القاطع، فما أن تلمح الجوقة هذه الشخصية النبيلة حتى تهتف:

«ها قد تم استقدام العرّاف الشهير، إنه الرجل الوحيد الذي يحمل الحقيقة في قلبه».

تطالعنا هنا صورة النبي المعصوم والكلي المعرفة الذي يملك حقيقة جاهزة، بل سراً نضُج واكتنز على مهَل. وللمرة الأولى، ينتصر الاختلاف ثم يتلاشى بعد أسطر ليعاود التبادل ظهوره أوضح منه في أي وقت مضى، عندما يستبعد تيريزياس نفسه التفسير

التقليدي الذي قدمته الجوقة لدوره منكراً، في معرض رده على أوديب الذي سأله ساخراً عن مصدر مواهبه النبوية، أن يكون في حوزته حقيقة لم يستمدها من خصمه، بالذات:

أوديب: من علمك الحقيقة؟ لا شك أنها مهنتك النبوية؟

تيريزياس: أنت من علمني إياها، بإرغامك إياي على قول ما لا أريد.

إذا ما حملنا هذه السطور على محمل الجد وجدنا أن اللعنة الرهيبة التي أنزلها تيريزياس لتوه بأوديب لدى اتهامه بقتل الأب والسِّفاح، لا تمت إلى أي رسالة فوْطبيعية بصلة، بل توحي بمصدر آخر. إنه اتهام يتجذر في التبادل العدائي للسجال التراجيدي ولا ينفصل عن الاستدراج إلى الانتقامات المتتالية . وقد أدار أوديب اللعبة من حيث لا يدري، بإرغامه تيريزياس على قول ما لا يريد. أمَا كان هو المبادر إلى اتهام تيريزياس بالمشاركة في جريمة قتل لايوس، وبالتالي من أرغم تيريزياس على الانتقام منه برد التهمة إليه؟

إن وجه الاختلاف الوحيد بين الاتهام وردِّه هو المفارقة التي يرسو عليها هذا الرد بالذات. وإذا أمكن أن تشكل هذه المفارقة نقطة ضعف، فإنها سرعان ما تنقلب إلى قوة حين لا يكتفي تيريزياس بالرد على اتهام أوديب بالمثل: «أنت المذنب»، مما لا يستدعي أكثر من تلقف العبارة والقذف بها في الاتجاه المعاكس، بل يشير إلى ما يراه من منظوره الشخصي عاراً في هذا الاتهام، عارَ تحول الشعور بالذنب إلى اتهام:

«أنت يا من يتهمني معتقداً أنه بريء، أنت هو المذنب يا فريد زمانك، ومن تلاحقه هو أنت نفسك لا سواك».

لم يكن كل ما ورد في هذه المناظرة مغلوطاً، بالطبع، فاتهام الشخص الآخر بجريمة قتل لايوس يعني اعتباره المسؤول الوحيد

عن الأزمة الذبائحية، فالجميع، كما رأينا، متساوون في المسؤولية، ماداموا شركاء في تدمير النظام الثقافي، والضربات التي يكيلها الإخوة الأعداء بعضهم لبعض لا تصيب الأشخاص وحسب، بل تزعزع الملكيّة والديانة، أيضاً.

كلٌّ يُظهر حقيقة الآخر الذي يفضحه على أتم وجه من دون أن يقر بأنها حقيقته، على الإطلاق. كلٌّ يرى في الآخر مغتصباً لشرعية يحسب أنه يدافع عنها في الوقت الذي لا يكفّ عن إضعافها. وليس يصح إثبات أي شيء أو نفيه بالنسبة إلى الواحد منهم إلا ويتعين إثبات مثله أو نفيه بالنسبة إلى الآخرين. ولا غروَ، فالتبادل العنفي يتغذى كل لحظة من الجهود التي يبذلها كل من المتنازعين من أجل تدمير هذا التبادل. بذلك يتأكد أن السجال التراجيدي هو الرديف الكلامي لمعركة الأخوين العدوين، إيتيوكل وبولينيس.

لقد حذّر تيريزياس أوديب، عبر سلسلة من الردود التي لم يعرض لها أحد بتفسير شافٍ ـ على حدّ علمي ـ من الطبيعة التبادلية الخالصة للشؤم القادم، أي من الضربات التي سيسدّدها كلاهما إلى الآخر. حتى الإيقاع الجُملي ومفاعيل التناظر يعدّان تدريجاً لإطلاق شرارة السجال التراجيدي، فما يقضي على كل اختلاف بين الرجلين، هنا، هو عمل التبادل العنفي بالذات:

«ابتعد، دعني أعود إلى بلادي: سيكون من الأسهل لنا، إن أصغيت إلى نصحي، أن نحمل قدرَينا أنا وأنت..

«آه! لأني أراك أنت نفسك لا تقول ما ينبغي قوله، ولما كنت أخشى أن أرتكب الخطأ نفسه بدوري...

«ولكن لا، لا تنتظر مني أن أكشف تعاستي ـ كي لا أقول تعاستك.

«لا أريد أن أحزنك كما لا أريد أن أحزن نفسي...

«إنك تلومني على عنادي الغاضب ولا تتورعَ عن ذمّي في الوقت الذي لا تُحسن رؤية ما فيك».

إن حال اللاتمايز العنفي الظاهرة في تماهي الأبطال المتخاصمين تخولنا فجأة أن نفقه الردود المعبرة عن حقيقة العلاقة التراجيدية أتم تعبير. وما يؤكد إغفالنا العلاقة المذكورة هو الإبهام الذي لايزال يكتنف هذه الردود حتى اليوم. على أن لهذا الإغفال أسبابه، إذ لا يسعنا المواظبة على التناظر التراجيدي، كما نحن فاعلون في الآونة الحاضرة من دون أن نناقض معطيات الأسطورة الأساسية.

إذا كانت الأسطورة لا تطرح مباشرة مسألة الاختلاف، فهي تحلها بطريقة يتعادل فيها الإبرام والوحشية. هذا الحل هو قتل الأب والسِّفاح، إذ ليس من الوارد في الأسطورة إنشاء أي تماثل أو تبادل بين أوديب والآخرين، لأن قتل الأب وارتكاب السفاح هما أقل ما يمكن إثباته لأوديب من صفات لا تصح في سواه، مما يظهره لنا موسوماً بالشذوذ المسيخ، كائناً لا يشبه أحداً ولا يشبهه أحد.

تتعارض القراءة التراجيدية جذرياً مع مضمون الأسطورة، تلك القراءة التي لا يسعنا أن نبقى لها أمناء إلا بالتنكر للأسطورة بالذات. وإذا كان شراح مسرحية **أوديب الملك** قد تدبروا أمرهم دائماً للتوصل إلى شيء من التسوية الكفيلة بإخفاء هذا التناقض، فليس في واردنا، نحن، الامتثال إلى التسويات القديمة أو البحث عن جديدها، لأن ثمة ما هو أفضل من ذلك. من واجبنا متابعة وجهة النظر التراجيدية حتى النهاية، حتى ولو لم يكن القصد من ذلك إلا معرفة أين يمكن أن تقودنا، فلعل أن يكون لديها شيء جوهري تطلعنا عليه بشأن نشأة الأسطورة.

لابد من العودة، أولاً، إلى قتل الأب والسّفاح والتساؤل عن

سبب إسناد هاتين الجريمتين إلى بطل محدد، حصراً. لقد رأينا في التراجيديا كيف تم تحويل قتل لايوس نفسه، وأيضاً، قتل الأب والسّفاح، إلى تبادل للعنات التراجيدية جعل معه كل من أوديب وتيريزياس يلقي على الآخر تبعة الكارثة التي حلت بالمدينة. وما قتل الأب والسّفاح إلا اختلاف على جانب مميّز من التعقيد لتبادل الخدمات هذا! وليس ما يبرر، في هذه المرحلة، إلصاق التهمة بهذا من دون ذاك، فالتعادل قائم بين الطرفين ولا سبيل إلى الحسم لمصلحة أي منهما. وحدها الأسطورة تحسم الوضع بطريقة لا لبس فيها، ومن واجبنا التساؤل، على ضوء التبادل التراجيدي، عن القواعد والشروط التي تستند إليها الأسطورة في عملية الحسم هذه.

لا مفر لنا، عند هذه النقطة بالذات، من مواجهة فكرة غريبة هي أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع، فإذا حذفنا الشهادات المتراكمة ضد أوديب في القسم الثاني من التراجيديا أمكن أن نتصور أن خاتمة الأسطورة ليست حقيقة نازلة من السماء لتصرع المذنب وتنير سائر البشر، بل هي مجرد انتصار مموه لفريق على آخر، وتغليب لقراءة جدلية على منافستها. إنها تبنّي الجماعة لرواية أحداثٍ تخص تيريزياس وكريون بالدرجة الأولى، لتغدوَ من ثم ملكاً للجميع أو لا أحد، كونها قد أصبحت هي حقيقة الأسطورة بالذات.

قد يظن القارئ أننا نتعهد أوهاماً غريبة حول الإمكانات «التاريخية» الكامنة في النصوص التي نشرحها ونوع المعلومات التي من حقنا مطالبتها بها. لكنه سيكتشف قريباً، على ما أرجو وأتوقّع، أن مخاوفه غير مبررة. على أنه يقتضي قبل استئناف القراءة الحالية أن نتوقف عند نموذج آخر من الاعتراضات التي لا يصح التغافل عنها.

ينحصر اهتمام النقد الأدبي بالتراجيديا، أما الأسطورة فتبقى، بالنسبة إليه، معطى تتعذر الإحاطة به ولا سبيل إلى مقاربته، بعكس

علم الأساطير الذي لا يطرح التراجيديا خارج دائرة اهتمامه فحسب، بل يظن نفسه ملزماً بإظهار بعض الحذر تجاهها.

هذا التقسيم في العمل يرقى إلى أرسطو الذي يعلّمنا في كتابه **فن الشعر** أن المؤلِّف التراجيدي المُلهَم لا يعرُض، بل من واجبه ألا يعرضَ للأساطير التي يعرفها الجميع ويكتفيَ باقتباس بعض «المواضيع» منها. إن حظر أرسطو هذا هو الذي لايزال يحول دون المقارنة بين التناظر التراجيدي والاختلاف الأسطوري، ويصون «الأدب» و«الميثولوجيا» والمختصّين بكل منهما مما يمكن أن تجره عليهم هذه المقارنة من عواقب مدمرة جذرياً.

على أن ما ننوي الاسترسال فيه هو هذه المقارنة بالذات، ونحن لا نملك، في الحقيقة، إلا التساؤل كيف كان قراء **أوديب الملك** النبهاء ينجحون في التغافل عنها على الدوام. لقد أدخل سوفوكليس في ذروة السجال التراجيدي إلى نصه ردّين يبدوان لنا مثيرين نظراً إلى استدعائهما الفرضية التي أشرنا إليها منذ حين، ومؤداها أن سقوط أوديب الوشيك لا يعزى إلى أي توحش استثنائي بل هو نتيجة الهزيمة التي ألحقتها به المجابهة التراجيدية، فعندما راحت الجوقة تتوسل إلى أوديب كي يعفو عن كريون، رد عليها هذا الأخير بقوله:

«هذا ما تطلبه، إذاً! ألا فاعلم جيداً أنك، في هذه الحالة، تريد إما موتي وإما نفيي».

لكن الجوقة ألحّت في السؤال معلنة أن كريون لا يستحق المصير الذي يعده له خصمه ومن الضروري السماح له بالابتعاد طوعاً، فلم يرَ أوديب بدّاً من القبول على مضض من غير أن يفوته استرعاء انتباه الجوقة، مرة أخرى، إلى طبيعة الصراع الذي لم تتقرر نهايته بعد، فإن عدم طرد الأخ العدو أو قتله يعني تسليم الذات نفسها للطرد أو للموت.

«حسناً فليبتعد! حتى وإن يكن مصيري الهلاك المحتوم، أو التعرض لعار الطرد من طيبة عنوة».

هل يصح إدراج هذه الردود في خانة «الوهم التراجيدي»؟ ذاك جل ما تستطيع القراءات التقليدية فعله، مما يوجب رد التراجيديا كاملةً إلى هذا الوهم، بما يميزها من توازن عجيب. لقد آن الأوان لكي نوفر للرؤيا التراجيدية الفرصة المؤاتية، ولدينا شعور غامض بأن سوفوكليس يحثنا على ذلك.

بيد أن سوفوكليس نفسه يوارب لأن للانقلاب (Subversion) التراجيدي حدوداً يستحيل تخطيها، فإن يكن قد شكك بمضمون الأسطورة فذلك بطريقة مبهمة وغير مباشرة، إذ لا يسعه المضي قدماً من دون أن يغالط ذاته ويفجر الإطار الأسطوري الذي لا وجود للانقلاب خارجه.

لم يعد لدينا أي نموذج أو دليل، نحن الذين لا نشارك في أي نشاط ثقافي محدد، ولا ندّعي الانتماء إلى أي تعليم معروف. وما ننوي فعله بعيد عن التراجيديا والنقد الأدبي بعده عن الإثنولوجيا والتحليل النفسي.

نقول، بالعودة إلى «جريمتي» ابن لايوس: سيّان أن يكون المرء قاتل الملك، على صعيد **المدينة** (*polis*)، أو قاتل الأب، على صعيد العائلة، ففي الحالتين ينتهك الجاني الاختلاف الأكثر جوهرية وبساطة وقِدَماً ليصبح قاتل الاختلاف، بكل معنى الكلمة.

إن قتل الأب هو فاتحة تبادل عنفي بين الأب والابن يستدعي تقليصاً للعلاقة الأبوية إلى حدود «الإخوّة» النزاعية. وفي التراجيديا إشارة واضحة إلى هذا التبادل، فإن لايوس، كما سبق وقلنا، هو من يبادر كل مرة إلى ممارسة العنف ضد أوديب الذي لا يجد بدّاً من أن يكيل له العنف بعنفٍ مماثل.

وحين ينجح هذا التبادل العنفي في امتصاص العلاقة بين الأب والابن، لا يعود يَسمح بوجود أي شيء خارج نطاقه، بل يغلو في عملية الامتصاص تلك ما استطاع جاعلاً منها منافسة لا على أي غرض كان، بل على الأم، تحديداً، أي الغرض المخصص للأب، حصراً، والمحرم على الابن كل التحريم، فالسّفاح أيضاً عنف، بل إنه أقصى درجات العنف، وبالتالي، أقصى درجات التدمير للاختلاف، لذلك الاختلاف العظيم الآخر داخل العائلة الذي هو الاختلاف عن الأم. من هنا كان قتل الأب والسِّفاح يمثلان كلاهما نهاية مسار اللاتمايز العنفي، وكان الفكر الذي يرد العنف إلى فقدان الاختلافات يفضي في أقصى حدود المسار العنفي إلى قتل الأب والسّفاح. وباختصار، ما من مجال في الحياة يمكنه أن يكون بمنأى من العنف الذي يقضي على كل اختلاف[1].

إن تحديد جريمتي قتل الأب والسفاح يتمّ على ضوء ما تؤولان إليه من نتائج. وأولى هذه النتائج ما نراه من مسخية أوديب التي تمتد إلى ذريته بالكامل، حيث يواصل المسار التناسلي عملية

(1) لقد حدّد جان بيار فرنان فقدان الاختلاف الثقافي هذا على أفضل وجه في بحث له بعنوان: **التباس وانقلاب حول البنية الغامضة لأوديب الملك**: (*Ambiguïté et renversement Sur La Structure énigmatique d'Oedipe roi*)، حين كتب يقول إن قتل الأب والسفاح «يشكلان ضرباً للقواعد الأساسية التي تقوم عليها لعبة الداما حيث يجري تنزيل كل حجر في الموقع المحدد له بالنسبة إلى مواقع الحجارة الأخرى على رقعة شطرنج المدينة». والواقع أن التعبير عن نتائج هاتين الجريمتين يجري دائماً بكلمات تدل على الاختلاف المفقود: «إن التعبير عن تساوي أوديب بأولاده يتم في سلسلة صور مريعة: منها صورة الأب الذي زرع أولاده في المكان الذي زُرع هو فيه، وأن جوكاست الزوجة ليست زوجة بل أمّاً أطلعت في ثلم واحد غلة مزدوجة هي: الأب والأولاد، فقد أخصب أوديب المرأة التي ولدته بعدما جرى إخصابها به بالذات، ومن تلك الأثلام «المتساوية» عينها حصل على أولاده. غير أن تيريزياس هو من أعطى صيغ المساواة هذه كل ثقلها التراجيدي حين توجه إلى أوديب بهذه الكلمات: قادمة هي الشرور التي «ستجعلك مساوياً لأولادك، وبالنتيجة، مساوياً لنفسك» (ص 425).

مزج الدم الكريهة في الوقت الذي يتعيّن الفصل جوهرياً بين الدمَين. إن الولادة السفاحية هي عبارة عن ازدواج مشوه وتكرار مقلق للشيء نفسه (Même)، بل هي مزيج مدنّس لأشياء مقززة، لذا كان المولود السفاحي يعرّض الجماعة إلى خطر مماثل لذلك الذي يعرضها له التوأمان. إنها مفاعيل الأزمة الذبائحية الواقعية مجمّلةً، تلك التي تشير إليها الديانات البدائية لدى إحصائها نتائج السّفاح. وما عبثاً أن تكون أمهات التوائم عادةً موضع ظن واتهام بأن في أساس ولاداتهن تلك علاقات سفاحيّة.

يعزو سوفوكليس سفاح أوديب إلى الإله إيمين (Hymen) الذي يبدو معنياً مباشرة بالقضية، بصفته إله الآداب الزوجية والاختلافات العائلية على أنواعها.

«إيمين، إيمين، يا من أنا مدين له بحياتي، ومَن بعد أن ولدني أطلع البذور نفسها مقدماً إلى العالم آباء وإخوة وأولاداً من الدم نفسه! يا لهؤلاء المتزوجات اللواتي هنّ زوجات وأمهات في الآن ذاته!».

إن قتل الأب والسّفاح، كما نرى، لا يكتسبان معناهما الحقيقي إلا ضمن الأزمة الذبائحية ومن خلالها. والناظر في **ترويلوس وكريسيدا** يرى أن شكسبير لا يربط موضوع قتل الأب، بفرد معين ولا بمجموع الأفراد، بل ينسبه إلى ظرف تاريخي محدد، وإلى أزمة اختلافات يفضي معها التبادل العنفي إلى قتل الأب: (and the Rude Son Shall Strike his Father Dead).

أما في أسطورة أوديب ـ ولا نقول في التراجيديا ـ فما من علاقة بين قتل الأب والسّفاح اللذين يستحيل مقارنتهما بأي شيء آخر، ولا حتى بتلك المحاولة الفاشلة التي قام بها لايوس لقتل ابنه.

ثمة شيء مختلف هنا فيه من الشناعة ما يحظّر تناوله مع ما يحيط به من عناصر التناظر النزاعي، كارثة مفلتة من كل عقال تنقض على أوديب من دون سواه، إما بفعل المصادفة، وإما لأن «الأقدار» أو سواها من القوى المقدسة قد قضت بذلك.

وما قلناه بشأن التوأمين في عدد من الديانات البدائية ينطبق كل الانطباق على قتل الأب والسَّفاح. إن جريمتي أوديب هاتين تشيران إلى نهاية كل اختلاف، لكن إسنادهما إلى فرد معين يجعل منهما اختلافاً جديداً هو مسخية أوديب لا سواه، أي قضية فرد واحد، بعد أن كان يفترض بهما أن تعنيا الجميع أو لا أحد.

من هنا كان الدور الذي تؤديه جريمتا قتل الأب والسّفاح في أسطورة أوديب لا يختلف عن دور الموضوعات الأسطورية والطقسية التي عرضنا لها في الفصلين السابقين، بمعنى أنهما تموّهان الأزمة الذبائحية أكثر مما تدلان عليها بأضعاف. لا ننكر أنهما تعبران عن التبادل والتماثل العنفيَيْن، لكنه تعبير مبالغ فيه إلى حد الترويع بفعل جعل الجريمتين حكراً على فرد معين، حتى ليغرب عن أذهاننا عموماً ما يحدد الأزمة الذبائحية من تبادل مشترك بين أعضاء الجماعة.

على أن في محاذاة قتل الأب والسّفاح موضوعاً آخر يموه الأزمة الذبائحية أكثر مما يدل عليها، هو موضوع الطاعون.

سبق أن تحدثنا عن مختلف الأوبئة بصفتها «رمزاً» للأزمة الذبائحية. على أن في طاعون طيبة ـ وإن يكن سوفوكليس قد فكر بطاعون عام 430 الشهير ـ ما يتعدى المرض الجرثومي الذي يسمى بهذا الاسم، فالوباء الذي يعطل جميع الوظائف الحياتية في المدينة لا يمكنه أن يكون غريباً عن العنف وفقدان الاختلافات. ذلك ما أكده وسيط الوحي حين عزا الكارثة إلى وجود **قاتل** مُعدٍ.

تُظهر لنا التراجيديا أن العدوى والعنف المتبادل وجهان لحقيقة واحدة، وأن لعبة الأبطال الثلاثة الذين يجتذبهم العنف مناوبةً تسير بالتوازي مع تطورات الوباء المتوثب أبداً للانقضاض على من يدّعون السيطرة عليه. وإذا كان النص لا يصل إلى حد دمج السلسلتين بشكل واضح، فهو يسترعي انتباهنا إلى التوازي القائم بينهما. ها هي الجوقة تهتف متوسلة إلى أوديب وكريون أن يتصالحا:

«هذه البلاد التي تموت تملأ نفسي أسى ووحشة، وكأنما حكم عليّ أن أرى الشرور التي تتسببان بها اليوم مضافةً إلى شرور الأمس».

يرمز الطاعون إلى الأزمة الذبائحية، داخل التراجيديا وخارجها، في آن، وهو عين ما يرمز إليه قتل الأب والسّفاح. لكن من حقنا التساؤل عن ضرورة ظهور موضوعين(*) بدلاً من واحد، وما إذا كان هذان الموضوعان فعلاً يمارسان الدور نفسه.

فلنُجرِ مقاربة بين الموضوعين المذكورين سعياً إلى تبيّن وجوه الاختلاف بينهما والدور الذي يمكن أن يؤديه هذا الاختلاف.

ثمة مظاهر متنوعة بالغة الواقعية للأزمة الذبائحية في كلا الموضوعين، ولا يكمن الاختلاف إلا في التوزيع، ففي الطاعون يبطل العنف واللاإختلاف ولا يطفو إلا مظهر واحد هو مظهر الكارثة الجماعي، أي طابع العدوى الشاملة، أما في قتل الأب والسّفاح فيظهر العنف واللاإختلاف ممجدَيْن ومكثفَيْن في فرد واحد، قدر المستطاع، ما يقضي على البعد الجماعي المشترك، هذه المرة، بالبطلان.

(*) لقد جعل المؤلّف من قتل الأب والسفاح كليهما موضوعاً أولَ في مقابل موضوع ثانٍ هو الطاعون.

إن وجود الشيء نفسه مضاعفاً وراء الطاعون، من جهة، وقتل الأب والسِّفاح، من جهة ثانية، هو بمثابة تمويه للأزمة الذبائحية، لكن التمويه ليس نفسه في الجهتين، فكل ما ينقص موضوع قتل الأب والسّفاح لإظهار الأزمة بملئها يمدنا به الطاعون، وكل ما يعوز الطاعون للدلالة على الأزمة بعيداً عن كل لبس يوفره قتل الأب والسّفاح، فلو قمنا بصهر هذين الموضوعين وتوزيع صُهارتهما على أعضاء الجماعة **كلهم** بالتساوي، لطالعتنا الأزمة نفسها من جديد، وعلى نحوٍ يستحيل معه، مرة أخرى، إثبات أي شيء لأحدهم أو نفيه عنه من غير أن يجب حالاً إثبات مثله للآخرين أو نفيه عنهم، بحكم كون المسؤولية مشتركة بين الجميع.

أما إذا كانت الأزمة تختفي ويبطل التبادل الشامل فذلك بفضل التوزيع المتفاوت للمظاهر البالغة الواقعية لهذه الأزمة، فليس ما يجري إخفاؤه حق الإخفاء ولا إضافته حق الإضافة، وإنما يعزى التمثل الأسطوري إلى انزياح اللاتمايز العنفي عن أهل طيبة وتركزه على شخص أوديب بهدف تحويله إلى مستودع للقوى الشريرة التي كانت تحاصر الطِّيبيين.

هكذا تعمد الأسطورة إلى إبدال العنف المتبادل والمتفشي في كل مكان بمخالفة فظيعة أقدم على ارتكابها فرد واحد، فأوديب ليس مذنباً، بالمعنى الحديث، لكنه مسؤول عن ويلات المدينة، ودوره هو الدور الحقيقي لكبش محرقة بشري.

لقد وضع سوفوكليس في ختام المسرحية، على لسان أوديب، أقدر الكلمات على طمأنة الطِّيبيين وإقناعهم بأن الضحية الفدائية (Victime émissaire) هي المسؤولة الوحيدة عن كل ما حل بمدينتهم ويتعين عليها تحمل تبعاته منفردة:

«آه! صدقوني، لا تجزعوا! هذي شروري أنا، وليس إلاّي ملزم بحملها بين البشر».

إن أوديب هو المسؤول بامتياز، وقد بلغت مسؤوليته، في الحقيقة، حدّ رفع المسؤولية عن كاهل كل من عداه. وما فكرة الطاعون إلا نتيجة انعدام هذه المسؤولية الجماعية، فالطاعون هو ما تبقى من الأزمة الذبائحية بعد إفراغها من كل عنف، مما يلج بنا مناخ الطب الجرثومي في العالم الحديث حيث الكل مرضى وما من أحدٍ يؤدي حساباً لأحد ما خلا أوديب وحده، بطبيعة الحال، فلكي نحرر المدينة بأكملها من المسؤولية الملقاة عليها ونجعل من الأزمة الذبائحية طاعوناً بإفراغها من كل عنف، يجب أن ننجح في تحويل هذا العنف باتجاه أوديب، وبتعبير أشمل، باتجاه شخص واحد. تلك هي النقلة (Transfert) التي يعمل جميع الأبطال على إنجازها عبر السجال التراجيدي، فالتحقيق في موضوع لايوس هو، كما رأينا، تحقيق في موضوع الأزمة الذبائحية يُراد به على الدوام إلصاق مسؤولية الكارثة بشخص معين، والإجابة بامتياز عن السؤال الأسطوري: «من البادئ؟»، فإن يكن أوديب قد أخفق في الإنحاء باللوم على كريون وتيريزياس، فما تلك هي حال كريون وتيريزياس اللذين نجحا كل النجاح في الإنحاء باللوم على أوديب. وعليه، فالتحقيق بأكمله، تعقّبٌ لكبش الفداء يرتد على بادئه، في نهاية المطاف.

لقد ترجحت هذه التهمة الحاسمة بين الأبطال الثلاثة قبل أن تثبت على أحدهم. وقد كان يمكن أن تثبت على شخص آخر أو لا تثبت على أحد، فما عساها تكون تلك الآلية السرية التي تنجح في تثبيتها على هذا النحو؟

إن التهمة التي ستعتبر «حقيقية» منذ الآن، لا تختلف عن تلك

التي سيجري اعتبارها «باطلة»، إلا في ناحية واحدة، هي أنها لن تسمح بارتفاع أي صوت معارض بوجه أيٍّ كان. ومتى نجحت رواية معينة للأحداث في فرض ذاتها فقدت طابعها الجدلي لتصبح هي حقيقة الأسطورة، أي الأسطورة بالذات، ما يخولنا القول إن ظاهرة الترسخ الأسطوري هي ظاهرة إجماع، فحيثما تقاطعت تهمتان أو ثلاث، بل ألف تهمة متناظرة ومتعاكسة، كانت الغلبة فيها لواحدة سرعان ما يلفها صمت عميق بفعل إخلاء الخصومات المتبادلة المكان أمام توحد الجميع ضد شخص واحد.

أي معجزة هي هذه؟ كيف يمكن لجماعة ممعنة في التفكك بسبب الأزمة الذبائحية أن تعيد فجأة تكوين وحدتها؟ ها نحن في ذروة الأزمة، حيث الظروف أبعد ما تكون ملاءمة لحصول مثل هذا الانقلاب المفاجئ، فالعثور على رجلين متفاهمين في كل شيء أمر مستحيل، وكل يسعى إلى التخلص من العبء الجماعي ليلقي به على كاهل أخيه العدو، وقد عمّت الجماعةَ بأكملها حالة من الفوضى والهياج يشقّ وصفها، وما من خيط موصل، على ما يبدو، بين النزاعات والأحقاد والإغراءات الخاصة بكل فرد.

في غمرة هذا الحشد اللامتناهي من المعاني المتناقضة، وفي اللحظة التي يبدو فيها كل شيء محكوماً بالضياع واللامعنى هو سيد الموقف، يفاجئنا الحل الكامن منا على قاب قوسين، بانقلاب المدينة وثبةً واحدة إلى **الإجماع العنفي** (Unanimité violente) الذي يحرّرها. فمن أين يأتي هذا الإجماع السري؟

في خضم الأزمة الذبائحية يتوهم المتخاصمون أن اختلافاً عظيماً يفرق بينهم في الوقت الذي تكون الاختلافات كلها في طريقها إلى التلاشي معه، فأنى اتجهنا وجدنا الرغبة نفسها والحقد نفسه والتخطيط نفسه ووهم الاختلاف العظيم نفسه وسط تجانس آخذ في الازدياد، فكلما تفاقمت الأزمة، حولت أعضاء الجماعة إلى توائم

للعنف، وجعلتهم، بحسب التسمية المعتمدة من قبلنا، **أصْنَاء** بعضهم لبعض.

لطالما ارتبطت لفظة **صِنْو** (*Double*) بالدلالة على ظاهرة خيالية ووهمية في الأساس، سواء في الأدب الرومنطيقي أم في النظرية الأحيائية (Théorie animiste) للديانة البدائية أم طبّ الأمراض العقلية الحديث. ولم نقصد إلى مثل ذلك هنا، فالعلاقة بين **الأصناء**، وإن تضمنت بعض المظاهر الهلْسية (Aspects hallucinatoires) التي سنعرض لها لاحقاً، ليست من الوهم في شيء، وكذلك التناظر التراجيدي الذي تعبّر عنه أفضل تعبير.

ومتى ساوى العنف بين الجميع حق المساواة وأصبح كل امرئ صنواً لخصمه، أو «توأمَه»، ومتى تماهى الأصناء كلهم، بات بمستطاع أيٍّ منهم، في أي وقت كان، أن يصبح بديلاً عن الآخرين، أي موضوع انبهار وحقد شاملين، ففي إمكان ضحية واحدة أن تنوب عن كل الضحايا الممكنة والإخوة الأعداء الذين يسعى أيٌّ كان إلى إقصائهم، نعني عزلهم عن كل من هم داخل الجماعة، بلا استثناء. وليس أسهل من أن يغدو اتهام الواحد للآخر اقتناعاً راسخاً لدى الجميع بذنب شخص واحد. حسبنا أن نرى بأي سرعة مذهلة تسري أتفه الدلائل وأبسط الشبهات من شخص إلى آخر وتتحول إلى برهان قاطع. إنها ظاهرة كرة الثلج حيث يروح كل واحد يستمد اقتناعه من اقتناع الآخرين بتأثير من نزعة **مُحاكية** (*mimésis*) شبه فورية، وكأن اعتقاد الجميع الراسخ لا يحتاج خارج الإجماع القاهر إلى أي دليل على شططه الذاتي.

إن تعميم الأصناء وامّحاء الاختلافات اللذين يثيران الأحقاد ويجعلانها قابلة للتبادل على أتم وجه، يشكلان الشرط الضروري والكافي للإجماع العنفي. لكي يولد النظام من جديد يجب أن تبلغ

الفوضى ذروتها، أولاً، ولكي تتمكن الأساطير من إعادة تكوين ذاتها ينبغي أن تكون قد تفككت كلياً، فحيث كنا نرى، للحظات خلت، ألف نزاع شخصي وآلاف الأزواج من الإخوة الأعداء المعزولين بعضهم عن بعض، تنبري الجماعة وقد وحدها الحقد الذي أوحى إليها به أحد أعضائها، وإذا بالضغائن والأحقاد التي كانت مبعثرة وموزعة على آلاف الأفراد المتباينين، تنصب كلها معاً على فرد واحد هو **الضحية الفدائية**، لا غير.

يبدو الاتجاه العام للفرضية الراهنة واضحاً، فما من جماعة تقع فريسة العنف أو ترزح تحت وطأة كارثة تعجز عن مداواتها إلا وترمي بنفسها طوعاً في مطاردة عشواء «لكبش الفداء»، باحثة، بصورة غريزية، عن علاج فوري وعنيف للعنف الذي لا يُطاق. ذلك أن البشر يهوون إقناع أنفسهم بأن مسؤولية شرورهم تقع على شخص واحد يسهل التخلص منه.

هنا تحضرنا للتو أشكال العنف الجماعية التي تتفجر تلقائياً داخل الجماعات في حال الأزمة، إلى جانب ظاهرات أخرى من نوع القتل العسفي (Lynchage) ومذابح اليهود (Progrom) والمقاضاة السريعة (Justice expéditive)... إلخ. وما عبثاً أن تطالعنا في معظم حالات العنف الجماعية مبررات اتهامية ذات طابع أوديبي كقتل الأب والسّفاح وقتل الأطفال (Infanticide)، وسوى ذلك.

ليس لهذه المقاربة أكثر من قيمة محدودة، لكنها، مع ذلك، تسعف جهلنا بإظهارها وجوه القرابة الخفيّة بين نصوص تراجيدية متباعدة في الظاهر. وإذا كنا لا ندري إلى أي مدى كان سوفوكليس يحدس بالحقيقة عندما وضع مسرحية **أوديب الملك**، فإنه يصعب علينا، بعد ما أوردناه من نصوص، تصديق المقولة التي تنسب إلى هذا التراجيدي مثل ما نحن عليه من جهل، ففي اعتقادنا أن بعض

الريبة ملازم للإلهام التراجيدي في ما يتعلق بالنشأة الحقيقية لبعض الموضوعات الميثولوجية. ذلك ما نراه في أعمال تراجيدية أخرى غير **أوديب الملك**، ولدى شعراء غير سوفوكليس، أخصهم أوريبيدس، ففي مثال أندروماك (Andromaque)، عشيقة بيروس (Pyrrhus)، وهرميون (Hermione) زوجته الشرعية، تنخرط الامرأتان، بل الأختان العدوّتان، في سجال تراجيدي. وتحت وطأة السخط المتزايد تعمد الزوجة المُهانة إلى رشق منافستها بتهمة «قتل الأب والسّفاح»، تلك التهمة النموذجية التي رشق بها تيريزياس أوديب في مثل هذه البرهة العصيبة من تراجيديا أخرى:

«إلى أين حملكِ ضلالك، أيتها الشقيّة؟ أوَ تتجاسرين على مضاجعة ابن ذاك الرجل الذي قتل زوجك (بيروس هو ابن أخيل الذي قتل هكتور (Hector) وتلدين من ذلك القاتل الأولاد. إن جنس البرابرة كله مجبول على هذا النحو، فالأب يضاجع ابنته والابن أمه والأخت أخاها، وأقرب الأقرباء يتقاتلون من دون أن تردعهم عن غيّهم شريعة. ألا لا تأتي إلينا وتجلبي معك هذه العادات».

«الإسقاط» جليّ، هنا، فالمرأة الغريبة تجسد الأزمة الذبائحية التي تهدد المدينة، والجرائم التي يجري اتهامها بها تشكل لائحة حقيقية بالموضوعات الأسطورية، وبالتالي، بالموضوعات التراجيدية في العالم الإغريقي. إن العبارة الأخيرة: «لا تأتي إلينا وتجلبي معك هذه العادات»، هي عبارة مقلقة توحي بالرعب الجماعي الذي يمكن أن يفجره حقد هرميون على أندروماك. وباختصار، فإن ما يرتسم هنا هو آلية الضحية الفدائية، بالتحديد.

يصعب علينا التصديق بأن أوريبيدس لم يكن يدري ما يفعل، لدى كتابته هذا النص، أو يتبصر بالعلاقة الوثيقة بين موضوعات

عمله التأليفي وما يلمّح إليه من آليات جماعية، كما يصعب علينا التصديق بأنه يسعى إلى تحذير جمهوره بشكل غير معلن وبثّ حالة من الإزعاج يأباها على نفسه، إن لم يكن يعجز عن تحديدها عجزَه عن تبديدها.

يُهيّأ لنا أنّا نعرف تماماً آليات العنف الجماعي، في حين أن ما نعرفه، في الواقع، لا يعدو أن يكون أشكالاً متقهقرة وظلالاً شاحبة لتلك الدوافع الجماعية التي أتاحت تكوّن أسطورة كأسطورة أوديب. وسيتبين لنا، في الصفحات اللاحقة، أن **الإجماع العنفي** هو الظاهرة الأساسية في الديانة البدئية، وحيثما قُيّض لهذا الإجماع أن يمارس دوراً جوهرياً نراه يتوارى كلياً، أو على نحو شبه كلي، خلف ما يولده من أشكال أسطورية، فلا نقبض منه سوى على ظواهر هامشية هجينة، وعقيمة على صعيدي الأساطير والطقوس.

ثمة من يتوهم أن العنف الجماعي، وبالأخصّ، اتحاد الجميع في وجه ضحية وحيدة، لا يشكل في حياة المجتمعات إلا حالات شاذة وشبه مرضية تعجز دراستها عن إمداد علم الاجتماع بأي مساهمة فعالة. ولا غروَ، فإن سذاجتنا العقلانية ـ التي يمكن أن يقال فيها الكثير ـ تأبى أن تنسب إلى العنف الجماعي إلا فاعلية مؤقتة ومحدودة تتجلى في عمل «تطهيري» مماثل لذلك الذي نسبناه للذبيحة الطقسية على أبعد تقدير.

إن استمرار أسطورة أوديب على مدى آلاف السنين، وطبيعة موضوعاتها الموغلة في القِدَم، والإجلال شبه الديني الذي تواصل الثقافة الحديثة إحاطتها به، كل ذلك يوحي بأن مفاعيل العنف الجماعي لا تلقى إلا أبخس تقدير.

يمكن تمثيل آلية العنف المتبادل بدائرة مفرغة ما إن تلجها

الجماعة حتى تعجز عن الخروج منها، كما يمكن أن نتوسل في تحديدنا هذه الدائرة تعابير الثأر والانتقام، وأن نتناولها بشروحات نفسية متنوّعة، فطالما هنالك مخزون متراكم من الأحقاد والريَب يواصل البشر الاستقاء منه وتثميره داخل الجماعة، نرى كلاً يتأهب للرد على اعتداء جاره المحتمل مفسراً استعدادات هذا الأخير وكأنها دليل ثابت على ميوله العدوانية. وعلى العموم، ينبغي الإقرار بأن للعنف طابع المحاكاة الإيمائية التي هي من الحدة بحيث إنه، متى استقرت في الجماعة تعذّر تلاشيها تلقائياً. من هنا كان الإفلات من الدائرة يوجب القضاءَ على متأخِّر العنف المخيف الذي يراهن على المستقبل، أي سلبَ البشر كل نماذج العنف التي لا تني تتكاثر مولدة محاكَيات جديدة.

ومتى نجح البشر في الاقتناع بأن واحداً منهم، فقط، هو المسؤول عن هذه المحاكاة العنفية واعتبروه «رجساً» ينقل العدوى إليهم أجمعين، وبعبارة أخرى، متى حصل لديهم **إجماع** حقيقي على هذا الاعتقاد، حضرهم، بالفعل عينه، الدليل على صحة اعتقادهم بأنه لن يكون داخل الجماعة بعد الآن أي نموذج عنف صالح للاتباع أو الرفض، وحتماً، للمحاكاة والتكثير. هكذا يتصوّر البشر أنهم بقضائهم على الضحية الفدائية يتخلصون من شرورهم، ويتخلصون منها، بالفعل، نتيجة تحررهم من كل عنف مُبهِر.

من غير المعقول، في نظرنا، إسناد أي فاعلية إلى مبدأ الضحية الفدائية. يكفي أن نجعل العنف، كما جرى تحديده في هذا البحث، بديلاً عن الشرور والآثام التي يتعين على الضحية حملها، كي ندرك أن ما نراه قد لا يكون ضرباً من الخداع والوهم وحسب، بل أعظم الأوهام والخدع وأغناها بالعواقب التي تفرضها المغامرة الإنسانية.

ولأننا على ما نحن عليه من اقتناع بأن المعرفة شيء حسن،

على الدوام، فقد بتنا لا نعلق إلا أهمية بسيطة، على أبعد تقدير، على آلية نظير آلية الضحية الفدائية تحجب عن أعين البشر حقيقة عنفهم. هذا التفاؤل هو أسوأ أنواع الجهل والإغفال، وإذا كانت فاعلية النقلة الجماعية حقاً عظيمة فلأنها تحرم البشر من معرفة هي معرفة عنفهم التي لم يُفلحوا يوماً في التعايش معها.

لقد أظهر لنا كل من أوديب وتيريزياس أن معرفة العنف تقوى على مر مراحل الأزمة الذبائحية، وأن إسقاط هذه المعرفة دائماً على الآخر الذي تعتبره تهديداً مباشراً لها من شأنه أن يغذي هذا الصراع ويلهبه بدل أن يجلب السلام. هذه المعرفة الشريرة والمعدية، ولنقل هذه الرؤية الواضحة التي هي عنف محض، يعقبها تحت وطأة العنف الجماعي جهل مطبق يمحو ذكريات الماضي بطرفة عين. لذا كانت الأزمة الذبائحية لا تظهر على حقيقتها أبداً في الأساطير والطقوس. ذلك ما تحققنا منه مراراً في الفصلين الأولين، وما أتاحت لنا أسطورة أوديب فرصة التأكد منه، مرة أخرى، فنحن نضع العنف البشري دائماً خارج الإنسان مما يؤدي إلى ذوبانه في المقدّس واندماجه بالقوى التي يرزح تحت وطأتها الإنسان من خارج، كالموت والمرض والظاهرات الطبيعية.

لا يقوى البشر على مواجهة عري عنفهم الجامح من دون أن يخاطروا بالاستسلام لهذا العنف، لذا أغفلوه على الدوام، أقلّه جزئياً، ولعل إمكان قيام مجتمعات بشرية، تحديداً، أن يكون رهن هذا النوع من الإغفال.

ترتكز الأسطورة الأوديبية، كما قمنا بتفكيكها وشرحها في الصفحات السابقة، على آلية مُبنْيِنة شبيهة بآلية الضحية الفدائية. ومن الضروري التساؤل الآن ما إذا كانت الآلية المقترحة ظاهرة في أساطير أخرى غير أسطورة أوديب، وقد بتنا نحدس بأنها إحدى أعظم الطرق، إن لم تكن الطريقة الوحيدة التي ينجح البشر بفضلها

في طرد حقيقة عنفهم، أي معرفة العنف الماضي الذي قد يسمم حاضرهم ومستقبلهم إذا فشلوا في التخلّص منه، وطرحه برمته على كاهل فرد «مذنب»، لا غير.

عموماً، يكمن الشفاء بالنسبة إلى الطيبيين بتبنّي الأسطورة وجعلها الرواية الوحيدة والأكيدة للأزمة التي تغلّبوا عليها، وميثاقاً لنظام حضاري متجدّد، وبتعبير آخر، باقتناعهم أن الجماعة لم تكن مريضة إلا بالطاعون. هذه العملية توجب اعتقاداً راسخاً بمسؤولية الضحية الفدائية. وأول ما ينتج منها حلول السلام على نحو مفاجئ يثبت صحة تسمية المذنب الفرد، كما يصادق نهائيّاً على التفسير الذي يجعل من الأزمة شرّاً خفياً وافداً من خارج تسبب به رجس مشين يستحيل الحؤول دون تفشيه إلا بطرد حامل بذوره.

إن الآلية الخلاصية حقيقة واقعة، ولو عاينّا الأمور عن كثب لرأينا أنها ليست من الخفاء في شيء، بل إنّها مطروحة باستمرار، ولكنْ، في التعبير اللغوي، وانطلاقاً من مسائل عملت هي على إبرازها. إنّها تؤلف، كما نعلم، وحدة مُحكمَة مع وسيط الوحي الذي استقدمه كريون، فإذا كان شفاء المدينة يوجب تحديد هوية الكائن المدنّس وطرده من المدينة التي ينشر حضوره العدوى فيها بأسرها، أي اتفاق الجميع على هوية مذنب واحد، فقد تحقق أن دور الضحية الفدائية، على الصعيد الجماعي، هو أشبه بدور ذلك الشيء الذي يزعم العرّافون أنهم انتزعوه من أجسام مرضاهم، مصوّرين إيّاه على أنه أصل الداء كله.

سنرى لاحقاً، على أي حال، أن القضية هي نفسها في الحالتين[2] لكن مصراعي الاستعارة غير متساويين وآلية الإجماع العنفي ليست مقولبة على تقنية الشامان، ولا هي مجازيّة، على

---

(2) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

الإطلاق، لا بل إن ثمة أسباباً وجيهة تدعو إلى الاعتقاد بأن تقنية الشامان هي المقولبة على آلية الإجماع التي يجري التعبير عنها بطريقة أسطورية ولا يمكن كشفها إلا جزئياً.

إن قتل الأب والسّفاح يزوّدان الجماعة بكل ما تحتاج إليه لإزالة آثار الأزمة الذبائحية. ونصّ الأسطورة كفيل بأن يؤكد لنا أننا حقّاً بصدد عملية إيهام، إلا أنها، على صعيد الثقافة، هائلة بواقعيتها وديمومتها وتأسيسها لحقيقة جديدة. ومن البيّن أن ليس في عملية التأسيس هذه أي تمويه مبتذل أو تقليب واعٍ لمعطيات الأزمة الذبائحية، لكن لما كان العنف موضع إجماع فقد لزم أن يؤدي إلى استتباب حال من السلام والنظام تمكّن للدلالات الخادعة الناشئة عنه. هذه الدلالات هي التي يتوارى خلفها كل من القرار الإجماعي والأزمة الذبائحية مشكّلين العصب الباني للأسطورة، ويلبثان على هذه الحال من الخفاء طالما البنية المذكورة بمأمن من الخلل. ولولا الفضيلة المبنْية لظاهرة **الإبسال** (*Anathème*) لما كان هنالك **موضوع** (*Thème*) أسطوري. إن موضوع **الإبسال** الحقيقي ليس أوديب الذي لا يعدو أن يكون واحداً من بين جملة موضوعات، لكن الإجماع نفسه يحتم حفاظاً على فاعليته أن يبقى مصوناً من كل احتكاك ونظرة وتقليب محتمل. ومازال هذا **الإبسال** يتواصل في أيامنا بشكل نسيان ولامبالاة يوحي بهما العنف الجماعي، بل من خلال تفاهته المظنونة حيث ينجلي للإدراك بالذات.

لاتزال بنية الأسطورة صامدة حتى اليوم. أما أن يكون قد تمّ إسقاطها بالكلية على عالم الخيال فذلك لا يعني زعزعتها، بل بالعكس، إذ لاتزال أعصى على التحليل منها في أي وقت مضى، ولم تتمكن أي قراءة من ملامسة جوهرها حتى اليوم. حتى قراءة فرويد، وهي الأكثر عبقرية وتضليلاً، لم تبلغ إلى «مكبوت»

الأسطورة الحقيقي، ذاك الذي لا يقف عند حدود الرغبة في قتل الأب والسّفاح بل يتعداها إلى العنف المحتجب وراء هذه الموضوعات الجليّة للعيان، أعني، إلى خطر التدمير الشامل الذي تقصيه وتخفيه آلية الضحية الفدائية، في آن.

إن فرضيتنا الراهنة لا توجب، على الإطلاق، تضمن النصّ الأسطوري **موضوع** إدانة أو نبذ يذكر بالعنف التأسيسي (Violence fondatrice) مباشرةً، وبعبارة أخرى، فإن افتقاد بعض الروايات موضوعاً كهذا لا يورّط الفرضية المطروحة من قبلنا، إذ يمكن، بل يُفترض، أن تختفي آثار العنف الجماعي من غير أن يعني ذلك زوال مفاعيلها التي تكون أشد حيوية منها في أي وقت مضى. بعبارة أخرى، لكي يحقق الإبسال مفاعيله كلها يجب أن يختفي ويوهمنا بأنه بات نسياً منسيّاً.

ما يمكن أن يطرح مشكلة في التراجيديا هو حضور الإبسال لا غيابه، إن لم نكن بعد قد فهمنا أن الوحي التراجيدي يعمل على هدم الأسطورة جزئياً. لذا كان حريّاً بنا أن نرى في ابتعاث التراجيديا للإبسال الديني «علم أثريات» لا مخلّفات أثرية تحيل إلى تقليد بائد. ينبغي إدراج الإبسال في مسرحية **أوديب الملك** بين عناصر النقد السوفوكلي للأسطورة والذي ربما كان أكثر مما نتصوّر جذرية. لقد أجرى الشاعر على لسان بطله كلمات معبّرة إلى أقصى الحدود إذ قال:

«أسرع، وحقِّ الآلهة، خبّئني بعيداً من هنا: اقتلني أو ألقني في البحر، في مكان لا تراني فيه بعد اليوم».

إن درجة الفهم التي يوفي إليها الشاعر في ما يتعلّق بالأسطورة ونشأتها لا تطرح هنا إلا مشكلة ثانوية، وبالتالي، فهي لا تؤثر على

قراءة الأسطورة التي، وإن اتخذت من التراجيديا وسيلة مقاربة، ترتكز كلياً على نتائجها الخاصة وأهليتها لتفكيك الموضوعات في العنف المتبادل وإعادة تركيبها تبعاً للعنف الأحادي والإجماعي، أي آلية الضحية الفدائية. هذه الآلية لا تخضع لموضوع محدد لأنها في أساس الموضوعات كلها، لذا لا يمكن بلوغها انطلاقاً من أي قراءة موضوعاتية (Thématique) أو بنيويّة (Structurale).



لم نرَ في أوديب حتى الآن غير رجس مشين وإناء للخزي الشامل. إنه أوديب السابق للعنف الجماعي وبطل مسرحية **أوديب الملك**. ولكن مايزال هنالك «أوديب» آخر يطلع علينا من المسار العنفي جملةً. إنه أوديب النهائي الذي أُعطي لنا أن نجتلي ملامحه في التراجيديا الأوديبية الثانية لسوفوكليس: **أوديب في كولون**.

لقد كان الشر هو الصفة الجوهرية لأوديب المَشاهد الأولى، وعندما اكتشف أهالي مدينة كولون جريمة القتل الأبوي على أرض مدينتهم أُجفلوا هلعاً. لكن تغيراً بارزاً طرأ على سياق المسرحية يتمثل في اكتساب أوديب صفة كريمة من غير أن تفارقه صفة الهول والخطورة، مما سيجعل من جثته طلسماً تتنافس عليه بضراوة مدينتا كولون وطيبة، فما الذي حدث يا ترى؟ لقد كان أوديب الأول لصيقاً بالجوانب الشريرة للأزمة، ولم تطالعنا فيه أي صفة حميدة. حتى طرْده لم يكن «مفيداً» إلا من وجهة سلبية محض، على غرار ما يكون بتر العضو الفاسد مفيداً لأحد الأجسام المريضة. أما في **أوديب في كولون** فقد اتسعت دائرة الرؤيا بحيث رأينا الضحية الفدائية تجلب الخصام بقدومها إلى المدينة وبابتعادها عنها تجدد السلام والنظام. أضف إلى ذلك أن العنف الموجه ضد هذه الضحية قد وضع حدّاً لكل عنف، بطريقة عجائبية، في حين لم تؤدِّ أعمال العنف السابقة

إلا إلى مضاعفة العنف، مما يُهيب بالفكر الديني إلى التساؤل حكماً عن سبب هذا الاختلاف الغريب. إنه تساؤل مقصود يلامس رفاهية الجماعة عن كثب، بل ووجودها، أيضاً. والحقيقة أن الفكر البشري، عموماً، والفكر الرمزي، خصوصاً، لم يتمكنا يوماً من الاهتداء إلى آلية الإجماع العنفي، لذا لم يجدا بدّاً من الارتداد إلى الضحية والتساؤل ما إذا كانت هي المسؤولة عن النتائج الباهرة المتأتية عن قتلها أو نفيها. ولا يكون الانتباه مسلطاً هنا، على السمات المميزة للعنف الحاسم، فحسب ـ كأن يُنظر، فقط، إلى نوع الجريمة التي استدعت الإجماع ـ بل يتسع ليشمل شخص الضحية أيضاً، إذ بقدر ما يهدف العنف الممارس ضدها إلى إعادة النظام والسلام يكتسب إسناد النهاية السعيدة إليها صدقيةً ومعقولية.

في ذروة الأزمة، لحظة بلوغ العنف المتبادل أوج احتدامه وتحوله دفعة واحدة إلى إجماع مسالم، يظهر وجها العنف متحاذيين وتلتقي الأضداد. هذا التحول يتمحور حول الضحية الفدائية التي تبدو جامعة في ذاتها لأكثر أشكال العنف ضرراً ونفعاً، في آن. ولسنا لنخطئ برؤيتنا فيها تجسيداً للعبة يريد البشر ـ ويستطيعون ـ أن يحسبوا أنفسهم غريبين عنها تماماً. تلك اللعبة هي لعبة عنفهم بالذات، لعبة تخفى عليهم، في الواقع، قاعدتُها الأساسية[3].

وليس ليكفي القول إن الضحية الفدائية «ترمز» إلى العبور من العنف المدمر والمتبادل إلى الإجماع التأسيسي (Unanimité fondatrice)، لأنها هي التي تؤمن هذا العبور وتتحد معه. من هنا

(3) سنرى لاحقاً أن من شأن العناصر الهلسية في الاختبار الديني الأولى تسهيل ظاهرة التقديس هذه. سوى أن العناصر المذكورة لم تعد ضرورية لفهم المبادئ الكبرى لأي نظام ديني بعدما بات من السهل إدراك منطق هذه الأنظمة.

كان الفكر الديني مسوقاً، حكماً، إلى أن يرى في الضحية الفدائية، نعني ببساطة، آخر الضحايا هذه التي يحلّ بها العنف من دون أن تتسبب في انتقامات جديدة، خليقةً فوْطبيعية تزرع العنف لتجني السلام، بل مخلصاً رهيباً وغامضاً يمني البشر بالمرض ليعود فيمنّ عليهم، لاحقاً، بالشفاء.

يرى الفكر الحديث أن البطل يصبح خيّراً متى قطع كل صلة له بالشر، وبالعكس. لكن التجريبية الدينية تذهب مذهباً مغايراً، إذ تكتفي بتسجيل كل ما يحدث بأقصى ما يمكن من دقة، غير آبهة بتقصّي السبب الحقيقي. لقد كان أوديب شريراً ثم أصبح خيّراً، وما المطلوب «تبرئته» إذ لم تتم إدانته يوماً، بالمعنى الحديث والوعظي للكلمة، ولا المبادرة إلى أي من «ردود الاعتبار» الطنانة التي يقبض على سرها في العصر الحاضر قوم يدّعون أنهم كفروا بكل النظريات الأخلاقية. لقد بات الفكر الديني في حال من الاتضاع والرعب تمنعه من الحكم على الأمور من عَلُ، وتخوله الإقرار بتخلفه عن ركب الزمن. إن الاتحاد السري بين قمة الشر وقمة الخير هو واقع لا مجال لإنكاره أو التغافل عنه لأنه يهم الجماعة إلى أقصى الحدود، إلا أنه يخرج بالكامل عن نطاق الحكم والفهم الإنسانيين. وعليه، فإن أوديب الخيّر بعد الطرد يتفوق على أوديب الشرير قبله ولا يبطله، وكيف يبطله إذا كان إقصاء العنف رهناً بطرد **المذنب**؟ وقد جاءت النتيجة تؤكد الإجماع على إسناد تهمة قتل الأب والسّفاح إلى أوديب، فإذا كان أوديب مخلّصاً فما ذاك إلا لأنه الابن الذي قتل أباه وارتكب السّفاح.

تشف هاتان المسرحيتان الأوديبيّتان لسوفوكليس عن ترسيمة لانتهاك المحرّم والخلاص يعرفها جميع أهل الاختصاص بحكم توفرها في عدد لا يحصى من الأساطير والخرافات والحكايات

الميثولوجية والفولكلورية، وأيضاً، في الأعمال الأدبية، فالبطل الذي يتسبب في العنف والفوضى طوال فترة إقامته بين البشر، هو نفسه الذي يطل بصورة المفتدي حالما يصار إلى إلغائه، أيضاً، عن طريق العنف.

كذلك يحدث أن يظهر البطل، بصورة من يقضي على الكائنات المسيخة من دون أن يطل كونه منتهِكاً. تلك هي حال أوديب بالذات في حادثة السفنكس، وهو عبارة عن كائن مسيخ يمارس من حيث إرهابه الجماعة ومطالبته إياها بجزية دورية من الضحايا البشرية، دوراً شبيهاً بعض الشيء بدور الطاعون في طيبة.

ذلك يهيب بنا إلى التساؤل ما إذا كان التفسير المقترح للحادثة الأساسية في أسطورة أوديب ينطبق على هذه النصوص كلها، مما يجعلنا نواجه في كل مرة الآثار المتمايزة لعملية واحدة بعينها هي عملية الضحية الفدائية، فالواقع أن البطل في هذه الأساطير يُمغنط حول شخصه عنفاً يؤثر في الجماعة بأسرها، عنفاً شريراً ومُعدياً يحوّله موته أو انتصاره إلى نظام وأمان.

على أن موضوعات أخرى ربما أخفت الأزمة الذبائحية وحلّها العنفي على حساب ضحية وحيدة، كموضوع الخلاص الجماعي أمِن صنع إله كان أم من عمل جنّي، وموضوع البريء - أو المذنب - المطروح طعمة للوحوش الكاسرة أو للشيطان، أما إنفاذاً لـ «ثأر» وإما تطبيقاً لـ «عدالة».

إن الموضوعات الأساسية في أسطورة أوديب تجد تفسيرها في آلية الضحية الفدائية التي تتساوى فاعليتها على صعيد النشأة (Genèse) والبنية (Structure) معاً. ذلك ما أتيح لنا التحقق منه بفضل التحاليل السابقة. ولما كنا نرى من السهل تطبيق هذا النوع من التحليل على

عدد كبير من الأساطير، فقد وجب التساؤل ما إذا كانت هذه الآلية هي العصب الباني لكل ميثولوجيا. ليس هذا فحسب، بل إن شيئاً آخر مختلفاً وأكثر جوهرية سيدخل على خط التفسير في حال تبين أن المقدّس، بما يميزه من تعالٍ، هو نفسه وليد الإجماع العنفي والوحدة الاجتماعية التي يجري صنعها أو ترميمها بفضل عملية الـ «طرد» التي تتعرض لها الضحية الفدائية، فإن صح ذلك كانت الطقوس والديانة كلها، لا الأساطير وحدها، موضع بحث.

ولسنا لنمسك حالياً سوى بفرضية بسيطة بالكاد تبِين لنا منها بعض العناصر، إن لم تكن بعد كلها طيّ الكتمان. وما يقتضي فعله في الفصول اللاحقة هو امتحان هذه الفرضية والإفراج عن قدرتها التفسيرية التي لم تجاوز الظن حتى الآن، علّنا نتحقق من صلاحيتها لتأدية الدور الكبير الذي لايزال في بداية ظهوره. لذا يقتضي التساؤل، أولاً، عن طبيعة هذه الفرضية بالذات والطريقة التي تبرز بها في إطار العلم المعاصر.

لقد بدأت بعض النصوص تفصح عن معانيها على ضوء القراءة الحاضرة، فإذا كان هيراقليطس فيلسوف التراجيديا، فلا يمكن إلا أن يكون، على طريقته، فيلسوف الأسطورة، أيضاً، وأن يتقدّم هو الآخر نحو العصب الباني الذي نحاول إبرازه. من المحتمل أن نكون، نحن أيضاً، قد بالغنا في التقدّم، ولكن كيف لا نقرّ بأن بعض المقاطع التي كانت غامضة وعصية على الفهم قد أفصحت فجأة عن معانيها المضمرة؟ أوَلا نجد نشأة الأسطورة نفسها وانبثاق الآلهة والاختلاف تحت وطأة العنف وكامل الفصل الذي أدرك نهايته مختصرةً كلها في هذا المقطع الستين؟:

«القتال أب الجميع ومليكهم. إنه يصنع من البعض آلهة، ومن البعض الآخر بشراً، فيقضي على هؤلاء بالعبودية ولأولئك بالحرية».

IV
نشأة الأساطير والأعمال الطقسية

تتجاذب الفكر الديني البدائي منذ القِدم فرضيتان تردّ أقدمهما العمل الطقسي إلى الأسطورة التي يمضي فيها باحثاً إما عن الحدث الحقيقي وإما عن المعتقد الذي تتولد منه الممارسات الطقسية، بعكس الفرضية الثانية التي تردّ إلى العمل الطقسي لا الأساطيرَ والآلهة فحسب، بل التراجيديا، أيضاً، وسواها من الأشكال الثقافية في بلاد اليونان. إلى هذه المدرسة الثانية ينتمي كل من هوبير وموس اللذين يجعلان الذبيحة في أساس نشأة الألوهة:

«إن تكرار الاحتفالات التي تعاود الضحية فيها الظهور بتواتر منتظم عملاً بتقليد معيّن، أو لأي سبب آخر، قد أوجد نوعاً من الشخصية المستمرّة. ولما كانت الذبيحة تحتفظ بمفاعيلها الثانوية، فقد أمكن القول إن نشأة الألوهة هي من عمل الذبائح السابقة»[1].

تبدو الذبيحة هنا مصدراً للديني بالكلية، ما يوجب الامتناع عن

(1) Marcel Mauss, *Oeuvres,* présentation de Victor Karady (Paris: Editions de Minuit, 1968), p. 288.

مساءلة هوبير وموس بشأن نشأة الذبيحة بالذات، فما إن يستعين أحدهم بإحدى الظاهرات لشرح ظاهرات أخرى، حتى يَعتبر نفسه في غنى عن شرحها، بشكل عام، لأن شفافيتها تجعلها أشبه بعقيدة منزلة، وما كان واضحاً في ذاته لا يحتاج إلى إيضاح.

لم يعرض هوبير وموس إلى أصل الذبائح التي لم يكد لديهما ما يقولانه بشأن «طبيعتها» و«وظيفتها»، على الرغم من ورود هاتين الكلمتين في عنوان مؤلَّفهما **بحث في طبيعة الذبيحة ووظيفتها**. وقد رأينا آنفاً أنه لا يصح أن نأخذ على محمل الجد الرأي القائل إن غرض الذبائح الأساسي هو الدخول في علاقة مع «الآلهة»، فإذا كانت ولادة الآلهة قد جاءت في نهاية سلسلة طويلة من الذبائح فكيف نفسر تكرار هذه الأخيرة؟ فيم كان يفكر مقدمو الذبائح قبل أن تكون لديهم آلهة «يتواصلون» معها؟ لمَ ولمن كانوا يواصلون تقدمة ذبائحهم أمام سماء خالية بالكامل؟ إن هوس الإلحاد الحديث بتحميل «الآلهة» مسؤولية كل ما حوته الثقافة الإنسانية يجب ألا يضلنا، مهما بلغ من الضراوة، لأن الذبيحة قضية بشرية ويتعين شرحها بكلام بشري.

إن قصور نظرية هوبير وموس على صعيد **النشأة** (Genèse) **والوظيفة** (Fonction) يضاعف من أهمية وصفهما المنهجي للعملية الذبائحية. وليس يسعنا أن نعزوَ هذا الطابع المنهجي إلى فكرة مسبقة تضفي على التحاليل صبغة مميزة، لأن نظام الذبيحة مازال ينتظر التفسير. إن ظاهرة تشابه الطقوس في مختلف الثقافات التي تمارس الذبيحة تبعث على العجب، والاختلافات الحاصلة بين ثقافة وأخرى تبقى قاصرة عن الإخلال بنوعية هذه الظاهرة، مما يخول هوبير وموس أن يصفا الذبيحة بمعزل عن أي ثقافة معيّنة كما لو لم تكن إلا مجرّد تقنية. تلك هي الحقيقة. ولكن، إذا كانت الذبيحة ـ كما يزعم هذان

المؤلفان ـ تقنية مجردة من كل موضوع حقيقي، ولا وظيفة لها من أي نوع كان، على صعيد الواقع الاجتماعي، فما عسى يكون مصدر الوحدة الفريدة لمؤسسة على هذا القدر من الخيالية والكيفية؟ لسنا هنا في وارد اللجوء إلى الطروحات الانتشارية (Diffusionnistes) التي كانت فاقدة الصدقية أيام هوبير وموس، نظراً إلى استحالة الدفاع عنها.

كلما أمعنّا النظر في هذه الوحدة البنيانية الغريبة نزعنا إلى اعتبارها لا مدهشة وحسب، بل معجزة، بكل معنى الكلمة، ما يجعلنا، على إعجابنا بشروحات هوبير وموس، نتحسر على فضول أسلافهما. لقد كان من الضروري، من دون شك، تحييد الكثير من المسائل من أجل منهجة بعض أشكال التحليل، وهو ما فعله هذان المؤلِّفان، بالضبط، حيث أتاح تقليص نطاق البحث مؤقتاً جلاء الغموض عن بعض المسائل والمجالات التي كانت لاتزال موضع التباس مؤسف.

نقول ذلك لأن البحث العلمي هو أشبه بالفن الحربي الذي يُستحسن فيه تصوير الانسحابات الاستراتيجية من زاويتها الإيجابية بهدف إثارة حماس الوحدات العسكرية من دون أن يُصار إلى اعتبارها انتصاراً كاملاً. ولابد من اللفت هنا إلى أن الميل الذي يرتسم لدى هوبير وموس هو نفسه الذي يسيطر في أيامنا الحاضرة على العلوم الاجتماعية حيث لم يعد وارداً ردّ الطقس إلى الأسطورة ولا حتى الأسطورة إلى الطقس. ثمة دائرة هنا، ولا سبيل إلى إنكار ذلك، دائرة طال احتجاز الفكر داخلها لظنه أن الإفلات من إسارها يكون بإيثاره نقطة معينة في محيطها الدائري. لقد تمّ الإقلاع عن هذا الوهم ـ وهذا جيد ـ بحجة أن الحل، إن يكن ثمة حل ـ وهذا أمر جيد أيضاً ـ يكمن في محور الدائرة ولا يقع على محيطها. لكن ما لم يعد مستحسناً، على الإطلاق، هو الاستنتاج بصعوبة بلوغ هذا المحور أو عدم وجوده، أصلاً.

يجري تقديم هذا الافتراض المتشائم، استناداً إلى الإخفاقات السابقة، على أنه افتراض فائق العلمية (Ultra-scientifique)، في حين أنه فلسفي يمكن الرد عليه بالقول إن الإخفاقات السابقة لا تثبت شيئاً خارج ذاتها، ومن غير الجائز تشييد رؤية للعالم على أي تركّد في البحث قد يكون مؤقتاً. كما أن التظاهر بالضدميتافيزيقا (Anti-métaphysique) هو، أيضاً، ضرب من الميتافيزيقا، ومن الممكن أن نتوصل، في أيّ لحظة، إلى طرح جديد يجيب على وجه مُرضٍ، أي علمي، لا عن مسألة نشوء الذبيحة وطبيعتها ووظيفتها وحسب، بل عن المسألة الدينية، عموماً.

لا يكفي أن نعلن عن بطلان بعض المسائل في نهاية حفلة تبريك «رمزية» محض كي نبلغ دائرة العلم، بيسر، فالعلم ليس إذعاناً حكيماً ولا وضعية تقوقع وانغلاق على الطموحات الفلسفية، بل هو شكل مختلف من أشكال إرضاء هذه الطموحات، ففي أساس أعظم الاكتشافات فضول يحتقره في أيامنا كثيرون كما لو كان أمراً «صبيانيّاً» وتصديقاً محكوماً عليه بـ «السذاجة» لما يقال، بل ولأبسط ما يجري تداوله في الحياة اليومية. سوى أن من حقنا أن نقلق متى أصبحت المعرفة - نظير ما هي عليه في حركة المتأنّقين (Dandys) البورجوازيين الذين يعرض لهم ستاندال (Stendhal) بالتصوير الكاريكاتوري - عنواناً متجدّداً **لما لا يحظى بالإعجاب** (*nil admirari*). إن الإخفاق النسبي الذي مُني به أتباع فرايزر وفرويد وروبرتسون سميث يجب ألا يقنعنا بأن نهمهم العظيم إلى الفهم بات في حكم الزوال، فالتأكيد على عبثية التساؤل بشأن وظيفة الطقس ونشأته الحقيقيتين يعني أن قدَر الكلام الديني أن يبقى حبراً على ورق، كلاماً تعزيميّاً جدّ منظم، بالتأكيد، لكنه فارغ من كل معنى.

على أن صوتاً يرتفع بين الفينة والفينة، مذكراً بغرابة مؤسسة هي مؤسسة الذبيحة وحاجة فكرنا التي لا تقاوم إلى إثبات أصل حقيقي

لها، كصوت أدولف جينسن (Adolphe Jensen) الذي عاود في مؤلّفه **أساطير الشعوب البدائية وعاداتها**(2) طرح أبرز ما أثير في الماضي من تساؤلات، لكنه، ولهذا السبب بالذات، لم يلقَ تجاوباً يذكر:

«لابدّ أن يكون الإنسان قد تعرض لاختبارات مميزة وحاسمة جعلت حياته تتسع لأعمال عنف بهذه الضراوة، فما أسباب ذلك يا ترى؟».

«ما الذي دهى البشر حتى جعلوا يقتلون أشباههم، لا من باب السلوك اللاأخلاقي والتلقائي الخاص بإنسان بربري وشبه حيوان ينساق إلى غرائزه من دون أن يعرف أي شيء آخر، بل بدفع من الحياة الواعية، تلك التي تبدع الأشكال الثقافية وتسعى إلى إدراك طبيعة العالم النهائية ونقل معرفتها إلى الأجيال المقبلة عبر تشكيلات درامية؟... يعود الفكر الأسطوري دائماً إلى ما حدث **أولَ مرة**، أي إلى فعل الخلق بالذات، معتبراً بحق أنه الوحيد الذي يؤدي أصدق شهادة حية عن حدث معين، فإذا كان القتل يحتل مكانة جدّ حاسمة في الطقس فقد وجب أن تكون مكانته مميزة الأهمية في اللحظة التأسيسية.

أما نحن، فإنا، وإن كنا لا ننكر المساهمات الحديثة في مجال الوصف، نعلق على ما تقدّم بقولنا إن الوقت قد حان، ربما، لكي نسائل أنفسنا مجدداً ما إذا كان قد حدث شيء حاسم، فعلاً، **أولَ مرة**. من هنا ضرورة إعادة طرح الأسئلة التقليدية في إطار متجدد بفضل منهجية عصرنا الصارمة.

إن التسليم بمبدأ هذا البحث يوجب التساؤل عن الشروط المسبقة التي يقتضي توافرها في كل فرضية كي تكون جديرة بالبحث، فإن يكن هنالك بداية حقيقية لا تني الأساطير تستذكرها

---

(2) Adolphe E. Jensen, *Mythes et coutumes des peuples primitives,* trad. par M. Metzger et J. Gofinet (Paris: Payot, 1954), pp. 206-207.

على طريقتها والطقوس تحتفل بها على طريقتها، هي أيضاً، فقد لزم أن يكون ما حصل **أول مرة** حدثاً خلّف في البشر انطباعاً قوياً جداً، ولا نقول إنه يستحيل محوه مادام قد آل إلى النسيان. ولما كان الانطباع المذكور يتواصل عبر الديني، وربما الأشكال الثقافية، أيضاً، فلا ضرورة لافتراض أيٍّ من أشكال اللاوعي بهدف شرحه وتعليله، فرديّاً كان أم جماعيّاً.

إن عدد الاحتفالات التذكارية التي تتمثل في القتل يكاد يفوق الحصر، مما يسوقنا إلى الاعتقاد طبيعياً بأن الحدث التأسيسي هو جريمة قتل، وقد أدرك فرويد هذه الحتمية بوضوح في كتابه **الطوطم والمحرّم** (*Totem et tabou*). إن الطابع الموحّد للذبائح يوحي بأن هذه الجريمة هي نفسها في كل المجتمعات، لكن ذلك لا يعني أن جريمة القتل هذه قد حصلت مرة واحدة، أي إنها تنحصر بمرحلة ماقبتاريخية. إن حدثاً كهذا يحدد بداية تكوّن المجتمعات وإعادة تكوّنها، هو حدث استثنائيّ في نظر كل مجتمع على حدة، أما من وجهة نظر مقارِنة، فلا يمكن إلا أن يكون مبتذلاً كل الابتذال، وما نراه أن الحدث النموذجي الذي يستوفي جميع الشروط المطلوبة يتمثّل في الأزمة الذبائحية وآلية الضحية الفدائية.

ربّ قائل: لو كان لهذا الحدث وجود لاكتشفه العلم. لكن مثل هذا الكلام لا يقيم لقصور العلم الهائل كبير وزن. إن حضور الديني في أصل المجتمعات البشرية كلها هو حقيقة بدهية وجوهرية، لكن الديني هو المؤسسة الوحيدة التي لم يفلح العلم بعد في تحديد موضوعها الحقيقي ووظيفتها الفعلية بين كل المؤسسات الاجتماعية. وما نؤكّده أن موضوع الديني هو آلية الضحية الفدائية، ووظيفته هي تأمين استمرارية مفاعيل هذه الآلية أو تجديدها، أي الإبقاء على العنف خارج الجماعة.

* * *

لقد قمنا، أولاً، بالاستدلال على وظيفة الذبيحة التطهيرية، ثم حدّدنا الأزمة الذبائحية بأنها فقدان للوظيفة التطهيرية والاختلافات الحضارية، فإن صح أن العنف الإجماعي الموجّه ضدّ الضحية الفدائية يُنهي هذه الأزمة فقد ثبت تحدده في أساس نشأة كل نظام ذبائحي جديد، وإن صح أن الضحية الفدائية وحدها قادرة على إيقاف سيرورة الهدم، فلابدّ أن تكون في أساس كل بنيان منظّم. وسنرى لاحقاً ما إذا كان يمكن التحقّق من صحة هذا القول على مستوى أشكال النظام الحضاري وقواعده الأساسية، كالأعياد ومحظورات السّفاح، وطقوس العبور، وسواها. إن لدينا من الحجج الوطيدة حتى الآن ما يكفي للاعتقاد بإمكان أن تكون ممارسة العنف ضدّ الضحية الفدائية تأسيسية بصورة جذرية، بمعنى أن إقفال دائرة العنف المفرغة يقتضي، بالفعل عينه، افتتاح دائرة مفرغة أخرى هي دائرة الطقس الذبائحي التي يمكن أن تكون دائرة الحضارة برمّتها.

ومادام الأمر كذلك، فقد صح أن العنف التأسيسي هو الأصل والبداية لأعز ما لدى البشر وأغلى ما يحرصون على صونه. ذلك ما تؤكّده، وإنْ على نحوٍ غامض، جميع **أساطير الأصول** التي تحكي عن مقتل مخلوق أسطوري على يد مخلوقات أسطورية أخرى. هذا الحدث يعتبر مؤسِّساً للنظام الثقافي، مادام موت الكائن الإلهي يؤدي لا إلى نشأة الطقوس وحدها، بل إلى نشأة القواعد الزواجية والروادع وجميع الأشكال الثقافية التي تُضفي على البشر إنسانيّتهم.

ثمة حالات، تصمم فيها المخلوقات الأسطورية على منح البشر كل ما يحتاجون إليه للعيش في المجتمع، لكنها، في حالات أخرى، تقرر أن تقبض عنهم كل جود. وإذا كان البشر يخلصون دوماً

إلى الحصول أو الاستيلاء على كل ما يلزمهم، فما ذلك قبل أن تنفصل إحدى هذه المخلوقات الأسطورية عن نظيراتها وتخوض مغامرة استثنائية، نوعاً ما. هذه المغامرة التي غالباً ما تكون قاهرة ـ وإن أمكن أن تكون تافهة في الظاهر ـ تتضمن إشارة على شيء من الغموض إلى الانحلال العنفي، إذ يحدث، في بعض الأحيان، أن يبتعد الشخص عن الجماعة ويهرب عند اشتداد الرهان ثم يعود فيلقى عليه القبض ويقتل، أو لا يتعدّى الأمر حدّ الجرح والضرب. كما لا يبعد أن يطالب هو نفسه بضرب الآخرين له، في أحيان أخرى، بحيث تتولّد من كل ضربة منافع كبرى ونتائج خارقة تؤول إلى خصبٍ وازدهار يُعزيان إلى انتظام سير النظام الثقافي وحسن انسجامه.

أحياناً يجري تقديم الرواية الأسطورية في إطار مباراة أو مبارزة شبه رياضية أو حربية تذكّر بمنافسات الأزمة الذبائحية، حيث يمكننا أن نتبين من مجمل هذه المواضيع آثار صيرورة إجماعية لعنف كان متبادلاً في البداية. ولا عجب إذا كانت جميع النشاطات الإنسانية، وحتى حياة الطبيعة، خاضعة لتحوّل العنف هذا داخل الجماعة، فعندما تتعكّر العلاقات بين البشر وينقطع بينهم كل أسباب التفاهم والتعاون، لا يبقى نشاط إلا ويتأثّر من جرّاء ذلك، حتى محاصيل القطاف وصيد الحيوانات والأسماك ونوعية الغلال ووفرتها يدركها الشحّ والتقهقر. لذا كان من الطبيعي أن تتجاوز المنافع المنسوبة إلى العنف التأسيسي إطار العلاقات الإنسانية أيما تجاوز، وأن يبدو القتل المشترك مصدر كل خصوبة ويُنسب إليه مبدأ التوالد، كما لو أن المزروعات المفيدة للإنسان والمنتجات الغذائية كلها تفيض من جسد الضحية الأولانية (Primordiale).



حتى هوبير وموس يستشهدان، في كل حين، بوقائع من شأنها أن تعيد علمنا «الثوري» إلى أرض الواقع الاجتماعي، فهناك، إلى جانب الأساطير التي يصعب فيها تبين القتل التأسيسي، أساطير أخرى يظهر فيها هذا القتل على نحوٍ شبه سافر. هذه الأساطير التي تكاد تخلو من التصوير الفني لا تنتمي كلها إلى الثقافات التي ربما حملتنا صفتنا كأنسنيين غربيين إلى اعتبارها أكثر الثقافات «بداءة». وقد أورد مؤلِّفانا مثلاً إغريقيّاً يكاد يكون وافياً بالمرام:

«كان يُقام في تريزين (Trézène) وفي ساحة هيكل هيبوليت (Hippolyte)، تحديداً، عيد سنويّ يعرف **بعيد الرجم** (*lithobolia*)، احتفالاً بذكرى موت إلهتين غريبتين تدعيان داميا (Damia) وأوكسيسيا (Auxesia)، وهما من أصل أجنبي قدمتا من جزيرة كريت، كما يورد التقليد، ورجمتا وسط أعمال شغب وعصيان. أما الإلهتان الغريبتان فترمزان إلى الغريب، أو عابر السبيل الذي غالباً ما يمارس دوراً في أعياد الحصاد، وأما الرجم فهو طقس ذبائحي»[3].

كانت تحيط بأسطورة أوديب، طقوس، **كالفارماكوس والكاثارما** (Katharma)، ينجلي القصد الحقيقي منها على ضوء القراءة المقدّمة آنفاً، حيث كانت مدينة أثينا المعروفة، بما يؤثر عنها من بعد نظر، تُعيل على نفقتها الخاصة عدداً من المساكين بهدف تقديم ذبائح من هذا النوع. وعند الحاجة، أي عندما كانت تحلّ ـ أو تنذر بالحلول ـ إحدى النكبات بالمدينة، وباءً كانت أم مجاعة أم اجتياحاً أم شقاقات داخلية، كان هنالك دائماً **فارماكوس** في تصرّف الجماعة.

إن شرح أسطورة أوديب، بالكامل، أي الكشف عن آلية

---

(3) Mauss, *Oeuvres*, p. 290.

الضحية الفدائية، من شأنه أن يتيح لنا فهم الغاية التي يرمي إليها مقدّمو الذبائح. هؤلاء يرومون، بأدقّ ما يمكن، إعادة تشكيل نموذج أزمة أوفت إلى الحل بفضل آلية الضحية الفدائية. كل ما يتهدّد الجماعة من مخاطر حقيقية وخيالية مرده إلى ذلك الخطر الأعظم الذي يمكن أن تواجهه الجماعة، أي الأزمة الذبائحية. وما الطقس إلا تكرار لأول إعدام عسفي ردّ النظام إلى الجماعة بإعادته إنشاء الوحدة التي كانت مفقودة بفعل العنف المتبادل، حول الضحية الفدائية وضدّها. وإذا كانت هذه الضحية تُعتبر، شأن أوديب، رجساً يدنس كل ما حوله، فإن موتها، بالمقابل، يطهّر الجماعة فعليّاً برده السكينة إليها. من هنا كان يُطاف بالـ «**فارماكوس**» في مختلف أنحاء المدينة التي تتخلّص من أرجاسها بصبّها فوق رأسه قبل أن تعمد إلى طرده أو قتله في احتفال يشارك فيه الشعب كله.

إذا صح هذا الطرح فقد سهل علينا الاستنتاج بأن **الفارماكوس** يملك، على غرار أوديب بالذات، دلالة مزدوجة، فهو من جهة، شخصية مثيرة للشفقة والاحتقار، بل وأكثر من ذلك، شخصية جانية، تتعرضّ لألوان السخرية والشتم والعنف، ومن جهة ثانية، هو صاحب الدور المحوري في ما يشبه العبادة التي تحيطه بإجلال شبه ديني. هذه الازدواجية تعكس التحوّل الذي يفرض أن تكون الضحية الطقسية أداة له بعد الضحية الأولية، وبالتالي، أن تجتذب إليها العنف الشرير كله لتحوله بموتها إلى عنف خيّر يكون مصدر خصب وسلام، فلا عجب، والحالة هذه، إذا كانت كلمة **فارماكوس تعني** في اليونانية الكلاسيكية السمّ والترياق، في آن، أي الداء والدواء، فإن كل مادة تملك القدرة، حسب الحالات والظروف والمقادير، على إحداث مفعول بالغ النفع أو الأذيّة. وعليه يكون **الفارماكوس** ذلك العقار السحري أو **الصيدلاني** الملتبس الذي يجدر بالناس العاديين أن يتركوا

أمر التصرف به إلى أولئك الذين يملكون معرفة خارقة وغير طبيعية، كالكهنة والسحرة والعرّافين والأطباء وأشباههم[4].

وليس يُستفاد من هذه المقاربة بين أوديب والفارماكوس أنّا نتبنّى وجهات نظر البحّاثة، لاسيما الإنجليز منهم، أمثال **طقوسيي كامبردج** (*Cambridge Ritualists*) الذين حدّدوا التراجيديا من وجهة نظر طقسية، فلئن تأكد أن أسطورة أوديب لا تنفصل عن الطقوس المشابهة لطقوس الفارماكوس، يبقى من واجبنا أن نحاذر الخلط بين الأسطورة والطقس من جهة، والتراجيديا من جهة أخرى، نظراً إلى كون هذه الأخيرة لاأسطورية ولاطقسية، في الأصل. إن **طقوسيي كامبردج** وأتباعهم يبنون تفسيرهم **للفارماكوس** على الرأي القائل إن التغييرات الموسمية المرافقة لـ «موت» الطبيعة و«انبعاثها»، تشكل النموذج الأولي للطقس، بل مجاله الدلالي الأساسي. أما نحن فلا نرى في الطبيعة ما يملي على الإنسان، ولا حتى يوحي له، بتضحية طقسية تعدل في ضراوتها قتل **الفارماكوس**، بل نعتقد أن الأزمة الذبائحية وحلّها يشكلان النموذج الوحيد الممكن لهذه التضحية، وأن الطبيعة تأتي لاحقاً. سوى أنه لما كان يخيل إلى الفكر الطقسي أنه يتعرف في إيقاعات الطبيعة تناوباً مماثلاً لتناوب حالات النظام والفوضى في الجماعة، فقد صارت معه لعبة العنف المتبادل الشرير، حيناً، والإجماعي الخيّر حيناً آخر، هي لعبة الكون بأسره.

إن تصوُّر التراجيديا استعادة وتكييفاً للطقوس الموسميّة، على غرار **تكريس الربيع** (*Le Sacre du printemps*)، يعني بترها، بالتأكيد، عن كل ما يجعل منها **تراجيديا**، حتى وإن يكن الفشل في «تفكيك البنية» التراجيدية قد أدى إلى إسباغ قيمة شبه طقسية على التراجيديا

(4) انظر ص 480 ـ 486 وكذلك ص 495 ـ 498 من هذا الكتاب.

في الثقافة الغربية. وعليه، فإن الطرح الذي نحن بصدده والذي سوف نخوض فيه لاحقاً يتركز على مسار كثير الرواج لا يمت إلى مفاهيم **طقوسيي كامبردج** بصلة[5].



(5) كذلك في فرنسا حيث رأى عدد من الباحثين في أوديب الأسطورة وأوديب سوفوكليس، **فارماكوساً** (*pharmakos*) و«كبش فداء»، ففي رأي ماري دلكور، أن تقليد كبش الفداء يتيح فهم مصير أوديب الطفل وسبب تخلّي والديه عنه: «لقد تمّ تقديم أوديب بصفته كبش فداء من قبل أب يدعى لايوس الذي يعني (Publius) باللاتينية، أي «ممثّل الشعب». سوى أن عادة عرض الأولاد المقعدين أو المشوّهين شائعة إلى أقصى الحدود، ويقتضي ربطها، حكماً، بالضحية الفدائية التي هي الأساس **الإجماعي لكل** الذبائح. وما تشير إليه السيدة دلكور، هنا، هو إحدى علامات هذا الإجماع الشعبي، انظر كتابها: Marie Delcourt-Carveris, *Légendes et cultes de héros en Grèce* (Paris: Presses universitaires de France, 1942), p. 102.

انظر ايضاً: Marie Delcourt-Carveris, *Oedipe; ou, la légende du conquérant* (Liège: Faculté de philosophie et lettres; Paris: E. Droz, 1944).

لقد استعاد جان بيار فرنان هذه الأفكار، في وقت لاحق، مبيّناً مدى فاعليتها على صعيد التحليل الموضوعاتي (Analyse thématique) لـ «**أوديب الملك**»: «ملك وفارماكوس - إلهي»: هذان هما وجها أوديب اللذان يخلعان عليه مظهر اللغز، بجمعهما صورتين معكوستين في شخصه، كما في عبارة مزدوجة المعنى. بيد أن سوفوكليس أسبغ على هذا التعاكس في طبيعة أوديب مغزى أشمل بجعله البطل نموذجاً للوضع البشري، عامة».

انظر: *Ambiguïté et renversement: Sur La Structure énigmatique d'Oedipe roi,* p. 1271,

ليس ما هو أكثر واقعية من هذه العلاقة بين المسرحية والموضوعات الأسطورية والطقسية الكبرى، تلك التي يوجب إدراكها حقّ الإدراك تخطي التحليل الموضوعاتي الصرف والإعراض عن الآراء المسبقة التي تعتبر «كبش الفداء» خرافة اعتباطيّة، ولا آلية مجرّدة من كل قيمة عملية. ينبغي أن نلحظ وراء هذه المسألة الأولى تطوّراً حقيقياً من العنف المتبادل إلى عنف أكسبه الإجماع صفة تنظيمية، مما يجعله العصب الأوحد لبناء القيم الحضارية التي يستتر خلفها، بدءاً بأقربها إلى الحقيقة، أي **صيغ الأساطير والطقوس المزدوجة الدلالة** .لكن سوفوكليس لا «يخلع» أي دلالة جديدة على موضوع كبش الفداء الذي لم تلحق بـ «مغزاه العام» أي إضافة. وليس من باب المصادفة أن يكون الكاتب المسرحي قد جعل من **أوديب** «نموذجاً للوضع البشري». إذ لا سبيل إلى تفكيك الأسطورة، ولا حتى جزئياً، إلا بملامسة الأس الحقيقي لكل وضع بشري.

هي ذي فرضيتنا تتضح وتتشعّب، متيحة لنا اكتشاف مخطط في تمام الوضوح وراء أفعال دينية مثل قتل **الفارماكوس** الذي مازالت صفاقته تحول دون سبر أغواره. وسنرى قريباً أن هذه الفرضية تشرح الطقوس لا في مجملها وحسب، بل في أدق تفاصيلها، أيضاً.

لقد قصرنا حديثنا، حتى الآن، على ذبائح تقدم فيها ضحايا بشرية، والصلة جدّ ظاهرة هنا بين الطقس وآلية الإجماع العنفي لأن الضحية الأولية، أيضاً، كائن بشري، مما يسهل فهم علاقة المحاكاة بين الطقس والحدث الأولاني. وقد بات من واجبنا التساؤل ما إذا كان ينبغي اعتبار الذبائح الحيوانية، أيضاً، محاكاة لجريمة قتل تأسيسي (Meurtre fondateur) جماعية.

تبيّن لنا في الفصل الأول أن ما من فرق جوهري بين الذبيحة البشرية والذبيحة الحيوانية، ومن المنطقي، بالتالي أن يكون الردّ بالإيجاب. إن صورة «كبش الفداء» المأثورة في اليهودية وما ينتظم في سلكها من طقوس حيوانية تحملنا لتوّنا على الاعتقاد بأن الأمر هو حقّاً كذلك. ولكن، لا بأس من التوقف مدّة أطول عند ذبيحة حيوانية يمكن نعتها بـ «الكلاسيكية» كي نبين، إن أمكن، أنها، هي أيضاً، تتخذ من موت الضحية الفدائية نموذجاً لها. فإذا كانت آلية الإجماع العنفي حقاً ما تسعى الذبيحة إلى إعادة تكوينه وكانت الضحية الفدائية مفتاح الطقوس كلها، فقد لزم أن نتمكن من تسليط أكثر الأضواء سطوعاً على جوانب هذه الذبيحة كلها، يقيناً منا بأن مصير هذه الفرضية سيكون رهن حضور هذا الضوء أو غيابه.

إن المجتمع الذي تتجه نحوه أنظارنا هو أحد تلك المجتمعات النادرة التي لاتزال الذبيحة فيها ناشطة حتى أيامنا. وقد عني بدراسته باحث إثنولوجي من ذوي الكفاءة يدعى غودفري لاينهارد (Godfrey Lienhardt) الذي أورد في كتابه **ألوهة واختبار** (*Divinity and Experience*)، وصفاً مفصّلاً لعدد من الاحتفالات الذبائحية تمت

معاينتها لدى الدنكا (Dinka). ولسوف نقوم هنا بتلخيص مجمل هذه الروايات مشددين على النقاط التي نعتبرها جوهرية:

تتلى التعازيم بصوت واحد مراراً متتالية حملاً للجموع الغافلة والمشتتة على التركيز تدريجاً. ثم يشتبك الحاضرون في معارك وهمية. ولربما عمد بعض الأشخاص المنفردين إلى ضرب آخرين من غير عداوة جديّة، فالعنف يتخذ في أثناء هذه المراحل التمهيدية شكلاً طقسياً من دون أن يبطل كونه متبادلاً، نظراً إلى تركز المحاكاة الطقسية على الأزمة الذبائحية نفسها والسوابق الفوضوية للقرار الإجماعي. ومن وقت إلى آخر، ينفصل واحد عن الجماعة فيشتم أو يضرب الحيوانَ المربوط إلى وتد، بقرة كان أو عجلاً. لا وجود في الطقس لما هو جامد أو متحجّر هو الذي يُفرج عن دينامية جماعية تتغلب تدريجاً على قوى التشتت والتفكك بتوجيهها العنف نحو الضحية الطقسية. وهكذا فإن ما يجري عيشه وتمثيله من خلال الطقس على نحو صريح إنما هو تحول العنف المتبادل إلى عنف أحادي الاتجاه. ولعل مثل ذلك، أيضاً، أن يكون في عدد لا حصر له ولا عدّ من الطقوس، لو كان المراقبون دائمي التنبه إلى ما تصعب رؤيته أحياناً من قرائن تشير إلى تحول العنف المتبادل إلى عنف إجماعي، ففي الهزليات (Bouphonia) الإغريقية، والمثل شهير، يتشاجر المشاركون في ما بينهم قبل أن ينقضوا على الضحية مجتمعين. كذلك المعارك الوهمية التي تدور في بداية الاحتفالات الذبائحية، عموماً، والرقصات الطقسية التي يتخذ فيها التناظر الشكلي والمواجهة المستمرّة طابعاً صراعياً، تفسر كلها على أنها محاكاة للأزمة الذبائحية.

إن ذروة ذبيحة الدنكا لا تكمن، في قتل الضحية، على ما يبدو، بل في ما يسبق ذلك من لعنات طقسية تُعتبر قادرة على

إهلاكها ما يعني أن ذبح الضحية يتم أساساً بقوة الكلمات، كما في التراجيديا. وأغلب الظن أن هذه الكلمات، حتى ولو لم تحفظها لنا الطقوس دائماً، تفيد نفس الاتهام الذي يرشق به تيريزياس أوديب. أحياناً، أيضاً، يتم القتل بانقضاض **الجماعة** على الحيوان كتلةً واحدة وتوجيه الضربات إلى أعضائه التناسلية، بنوع خاص، على غرار ما يحصل **للفارماكوس** إذ يُجلد على أعضائه التناسلية بقضبان طريّة. كل ما هنالك يدعو إلى الاعتقاد بأن الضحية الحيوانية تمثل ضحية أولية متهمة، نظير أوديب، بقتل الأب والسّفاح أو أي انتهاك جنسي آخر يشير إلى طمس الاختلافات بعنف، وبالتالي، إلى المسؤولية العظمى في هدم النظام الثقافي. إن التضحية عقاب تحدّد كيفياته طبيعة الجريمة، أما تكراره فمنوط بفكر طقسي يسلبه فوائد حقيقية جمة في مقابل إجراء بسيط وبدائي. هذه الفوائد يعجز الفكر الطقسي عن فهم **سبب** حصولها فلا يقدم عنها إلا تفسيرات أسطورية، لكنه، بالمقابل، يتبين، على وجه التقريب، **كيفية** الحصول عليها فيدأب بهمة لا تعرف الكلل على تكرار هذه العملية المثمرة.

إن مظاهر العداوة والاحتقار والضراوة التي يُواجه بها الحيوان قبل التضحية به سرعان ما تخلي المكان لشهادات إجلال دينية محض. وهذا الإجلال يرد بالتطابق مع ارتياح **تطهيري** (*Cathartique*) ناتج من الذبيحة، بالتأكيد، فإذا ما توقف العنف المتبادل بموت الضحية، تكون هذه الأخيرة قد أدّت الدور المرجوّ منها لتجسد من ثم العنف بشكليه المتسامح والعدواني، أي القدرة الكلية التي تتسلط على البشر من عليائها. وكما أنَّ من العدل طرد أوديب إذا ما تبين أنه يجلب اللعنة، وتكريمه لاحقاً بعد أن يكون رحيله قد جلب البركة، كذلك من العدل أن يقدم فائق الإكرام للضحية بعد إساءة معاملتها. هذان الموقفان المتعاقبان هما، على تناقضهما، من العقلانية بحيث يكفي أن نتبنى أولهما لكي ننعم بالثاني.

لقد عرّف لاينهارد نفسه الضحية بقوله إنها (Scapegoat)، كبش محرقة يتحول إلى «عربة للأهواء البشرية»، ما يعني أننا بصدد **فارماكوس** حيواني، من فئة العجول أو الثيران، لافرق. وهذا الفارماكوس لا يحمل «خطايا» يصعب تحديدها وحسب، بل مشاعرَ عداوة جدّ حقيقية يشعر بها أعضاء الجماعة بعضهم تجاه بعض، حتى وإن ظلت مضمرة، في معظم الأحيان. إن التحديد الذي يجعل من الذبيحة تكراراً ومحاكاة للعنف المشترك العفوي، يتفق كل الاتفاق مع الوظيفة المبينة في فصلنا الأول وكل ما ورد حتى الآن. ثمة في هذا العنف العفوي، عنصر ارتواء لا تفتقر إليه الذبيحة الطقسية حيث نجده ملطفاً. وما يجري التحكم به وإرواؤه جزئياً هو العنف الثائر، في الحالة الأولى، وبعض الميول العدوانية التي تتفاوت «كموناً»، في الحالة الثانية.

تكون الجماعة مشدودة إلى أصلها ومبعدة عنه، في آن. لذا تشعر بالحاجة المستمرّة إلى عيشه مجدداً في حلّة مختلفة، وإذا كان العمل الطقسي يهدئ القوى الشريرة ويخدعها فلأنه لا ينفك يلامسها في الوقت الذي تخفى عليه طبيعتها الفعلية وحقيقتها، ومن الضروري أن تخفى عليه، لأن هذه القوى الشريرة تأتي من الجماعة نفسها. ويستحيل أن ينجح الفكر الطقسي في المهمة الدقيقة والغامضة التي يضطلع بها إلا إذا ترك العنف يتفجر قليلاً، **كما حصل أولَ مرة**، مكرراً ما يمكنه استذكاره من عملية الطرد الجماعي ضمن إطار محدد وعلى أغراض ثابتة، مقررة بمنتهى الدقة.

نستنتج مما تقدم، أن الذبيحة حيثما قُيِّض لها أن تحافظ على حيويتها تملك على الصعيد التطهيري تلك الفاعلية التي أثبتناها لها في الفصل الأول. وهذا العمل التطهيري يندرج في بنية تذكّر بالعنف الموحِّد إلى درجة يستحيل معها إلا أن نرى فيه محاكاة دقيقة ـ إن لم تكن تامة ـ له.

* * *

وما دمنا نقتصر في دراستنا على بعض الطقوس فإن المقولة التي تجعل من العمل الطقسي محاكاة وتكراراً لعنف يتميز بالإجماع العفوي، يمكن أن تبدو مقولة كيفية، بل خيالية، لكننا، متى بسطنا آفاق رؤيتنا وجدنا آثارها في كل مكان، تقريباً. إن استطلاع هذه الآثار وحده كافٍ لإلقاء الضوء على بعض وجوه الشبه التي غالباً ما تفوتنا رؤيتها في الأشكال الطقسية والأسطورية بسبب إغفالنا الدلالة الجامعة بينها. وليس يعوزنا أكثر من استقصاء سريع كي نرى أن موضوع **الإجماع** يتواتر بنسبة عالية في كل حياة دينية وكل ممارسة طقسية وكل تمثّل أسطوري، وأنه يتخذ أشكالاً جدّ متنوعة في أنواع جدّ مختلفة من النصوص تنتمي إلى ثقافات هي من التباعد بحيث يسقط الافتراض القائل إن انتشارها كان بفعل التأثير المتبادل.

رأَينا أن التقدّمة الذبائحية لدى الدنكا غالباً ما تتمثل في هجوم جمع غفير من الشبّان على الحيوان وسحقه تحت وطأة ثقلهم الطاحن. أما إذا كان الحيوان من الضخامة والقوّة بحيث يستحيل قتله بهذه الطريقة، فإن التضحية به تتم بالطريقة المألوفة، ولكن ليس قبل التظاهر بالهجوم تلبية لضرورة المشاركة الجماعية، أقلّه بصورة رمزية. إن طابع المشاركة الجماعية هذا في القتل يظهر في عدد هائل من الذبائح، لاسيما في ظاهرة التقطيع إرَباً، كما سنرى لاحقاً، أو السباراغموس (sparagmos) الديونيسي[6]، حيث يفترض بجميع الحاضرين المشاركة في عملية القتل، بلا استثناء. ذلك ما يطالعنا في عدد من الاحتفالات الطقسية التي لا يتسع المجال لذكرها في هذا السياق من بينها ذبيحة الجمَل المأثورة لدى العرب، وقد وصفها روبرتسون سميث في كتابه **ديانة الساميين** (*Religion of the Semites*).

لقد قام أوليس ورفاقه **كلهم مجتمعين** بغرز الوتد الملتهب في

(6) انظر الفصل الخامس، ص 225 من هذا الكتاب.

عين السيكلوب العملاق، تماماً كما نرى المتآمرين الإلهيين في أساطير تأسيسية عديدة يضحّون **كلهم مجتمعين** بأحد أعضاء مجموعتهم. وفي نصوص **يدجور ـ فيدا** (*Yadjour-veda*) الهندية ذكرٌ لذبيحة كانت الآلهة فيها تعتزم التضحية بإله آخر يدعى سوما (Soma)، باستثناء الإله الفيدي ميترا (Mitra) الذي ظلّ يرفض الانضمام إلى رفاقه إلى أن خلص هؤلاء إلى كسر مقاومته، كما لو أن الذبيحة لا تأتي مفاعيلها الخيّرة إلا بمشاركة الجميع. إن الأسطورة هنا تقدم لنا، بشكل سافر، نموذجاً يتعين على المؤمنين التقيد به في ذبائحهم، فالإجماع أمر محتّم، ويكفي أن يتمنّع أحد الحاضرين حتى تصبح الذبيحة لا عديمة الجدوى فحسب، بل مجلبة للأذى، أيضاً.

وقد ورد في أسطورة تروي مقتل البطل الأسطوري هينوويله (Hainuwele) في سيرام (Céram) أن مقدّمي الذبائح الأسطوريين، بعد إتمام مهمتهم ودفن ضحيتهم، كانوا يعمدون **كلهم مجتمعين** إلى دوس قبرها بطريقة تدلّ على طبيعة الفعل الإجماعي العام. ولربما رأينا دلالات الإجماع هذه التي تطل علينا من ثنايا الأساطير تعاود الظهور بالشكل نفسه في طقوس جماعة أخرى، كما هي الحال لدى شعوب نغادجو داياك (Ngadju-Dayak) في بورنيو (Bornéo) حيث تطالعنا ذبائح عبيد يجري في ختامها دفن الضحية طقسياً بإجبار جميع المشاركين على دوس قبرها. ولم يكن تطلّب المشاركة الإجماعية لدى الشعوب المذكورة ليقف عند حدود هذه الذبيحة بل يتعداها ليشمل أنواع الذبائح الأخرى، فليس التنكيل الطويل بالعبيد المقيّدين إلى عمود الإعدام ليُعزى إلى أي تفسير سيكولوجي، بل إلى حتمية مشاركة جميع الحاضرين في ضرب الضحية الذبائحية قبل الموت[7]. ما يُطلب تكراره، إذاً، هو الإجماع. وهكذا يجري الاحتفال وفقاً

(7) Jensen, *Mythes et coutumes des peuples primitives*, p. 198.

لنظام محدد طقسياً وخاضع لاختلافات تراتبية داخل النظام الثقافي. حتى الذبائح الحيوانية كانت تجري بالطريقة نفسها[8].

إن شرط الإجماع هذا لا يغيب حتى عن مجتمع آخذ في التفكك تحت وطأة العنف المتبادل، كما هي الحال لدى الكاينغانغ حيث يبرز الإجماع مجدداً على مستوى العنف المذكور بصورة هجينة.

«لم يكن القتلة يريدون التصرف أبداً بمعزل عن الجماعة التي يصرون على مشاركة جميع أعضائها. وكان القضاء على الضحية بيد شخص آخر أمراً شائعاً في عمليات القتل لدى الكاينغانغ[9]».

ليس في واردنا نفي الدلالة السيكولوجية عن مثل هذه الوقائع، إذ يستحيل الإغضاء عن التفسير السيكولوجي كما يستحيل التوصل إلى أي صيغة طقسية في غياب كل تنظيم جماعي يحول دون تفجر العنف بلا وازع.



حسبنا التفكر بعض الشيء في **وظيفة** الذبيحة، كما قمنا بعرضها في الفصل الأول، كي نرى أنها لا تبرر الضحية الفدائية بما يرافقها من إجماع عنفي، وحسب، بل تستدعيها أيضاً، ففي الذبيحة الطقسية، تتيح الضحية المقربة، فعلياً، تحويل العنف عن أهدافه «الطبيعية» التي هي داخل الجماعة. ولكن، إن أردنا المزيد من

---

(8) H. Shärer, Die Bedeutung des Menschenopfers im Dagakischen Toten Kult, *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Völkerkunde* (Hamburg: [n. pb.], 1940). Cité par: Jensen, Ibid., p. 198.

(9) Jules Henry, *Jungle People, a Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil,* With a Foreword by Ruth Benedict and an Added Note to the Reader by the Author (New York: Vintage Books, [1964]), p. 123.

التحديد، لقاء من تُبذل هذه الذبيحة؟ مازلنا حتى اليوم عاجزين عن فهم هذا الإبدال إلا عن طريق الآليات السيكولوجية الفردية. ومن الواضح أن ذلك لا يكفي، فإن لم يكن هنالك ضحية فدائية ترسي الذبيحة على مستوى الجماعة نفسها وليس على مستوى العلاقات القائمة بين الأفراد، فقد لزم أن تكون الضحية هي البديل عن عدد محدد من الأفراد هم أولئك الذين يوحون لمقدّم الذبيحة بمشاعر عداوة شخصية. وإذا كان هذا الإبدال فردياً محضاً، كما في التحليل النفسي، استحال على الذبيحة أن تكون مؤسسة اجتماعية يتورط فيها أعضاء الجماعة **كلهم**. لكننا نعلم أن الذبيحة، مادامت حية، تبقى في جوهرها مؤسسة مشتركة بين أعضاء الجماعة وأن التطور الذي سمح بـ «تفردنها» لم يحصل إلا مؤخراً، وهو منافٍ لروح المؤسسة.

أما إذا شئنا أن نفهم لماذا وكيف أمكن أن تجري الأمور على هذا النحو، فحسبنا التسليم بأن الضحية الطقسية ليست بديلاً عن هذا أو ذاك من أعضاء الجماعة، ولا حتى بديلاً مباشراً عن الجماعة بأسرها، وإنما هي **البديل الدائم عن الضحية الفدائية**. ولما كانت هذه الأخيرة بدورها بديلاً عن أعضاء الجماعة كلهم، فقد كان الإبدال الذبائحي يمارس الدور الذي سبق أن أسندناه إليه، أي حماية كافة أعضاء الجماعة من أعمال عنفهم المتبادلة، ولكن، دائماً، بوساطة الضحية الفدائية.

بذلك ننجو من كل أثر للنفسانية ونسقط اعتراضاً وجيهاً على نظريتنا في الإبدال الذبائحي، فلو لم تكن الجماعة كلها مشمولة برأس واحد هو رأس الضحية الفدائية، لاستحال أن ننسب إلى الإبدال الذبائحي ما سبق أن نسبناه إليه من أهمية، ونجعل من الذبيحة، بالتالي، مؤسسة اجتماعية.

إن العنف الأولي هو عنف عفوي، فريد من نوعه، أما الذبائح الطقسية فمتعددة لا يمل البشر من تكرارها، وكل ما يفوتهم في العنف التأسيسي، كمكان التقدّمة وزمانها واختيار الضحية، يقررونه هم أنفسهم في الذبائح. إن هدف المشروع الطقسي هو تسوية ما يخرج على كل قاعدة، لذا كان يسعى واقعياً إلى استخراج **تقنية** (*Technique*) للتهدئة التطهيرية من العنف التأسيسي. إن أدنى فضائل الذبيحة الطقسية لا يُحسب نقصاً، على الإطلاق، والنشاط الطقسي مدعوّ إلى الاستمرار خارج فترات الأزمة الحادة حيث يؤدي، كما رأينا، دوراً وقائياً لا علاجياً، فلو فاق ما هو عليه «فاعلية»، أي لو لم يكن ينتقي ضحاياه من الفئات الصالحة للتضحية، وهي، عادة من خارج الجماعة، بل يختار، على غرار العنف التأسيسي، عضواً من هذه الجماعة عينها، لفقد كل فاعلية وتسبب في ما تقضي وظيفته بالذات بمنع حصوله، أي معاودة السقوط في الأزمة الذبائحية. إن الذبيحة تتلاءم مع وظيفتها **الطبيعية** كما يتلاءم القتل الجماعي مع وظيفته **غير السوية** والمعيارية، في آن، مما يدعو إلى الاعتقاد بأن التطهير الأصغر الذي تمارسه الذبيحة هو جزء من التطهير الأعظم الذي يقرره القتل الجماعي.

ترسو الذبيحة الطقسية على إبدال مزدوج: **الأول** الذي لا يدخل أبداً في نطاق إدراكنا، هو إبدال أعضاء الجماعة كلهم بشخص واحد إبدالاً يرسو على آلية الضحية الفدائية. و**الثاني**، وهو الوحيد الطقسي بكل معنى الكلمة، يُنضَد فوق الأول بفعل إبدال الضحية الأولية بضحية تنتمي إلى فئة صالحة للتضحية، فالضحية الفدائية تكون من داخل الجماعة في حين تكون الضحية الطقسية من خارجها، ويجب أن تكون كذلك مادامت آلية الإجماع لا تجري لصالحها بصورة آلية.

ولكن، كيف يتم تطعيم الإبدال الأول بالثاني؟ كيف ينجح

العنف التأسيسي في نفح الطقس بقوة طاردة (Centrifuge)؟ كيف تترسخ التقنية الذبائحية؟ تلك أسئلة سنحاول الإجابة عليها لاحقاً. لكننا لسنا بحاجة إلى الانتظار للتحقق من طابع الذبيحة المحاكي في صميم العنف التأسيسي. إن عنصر المحاكاة هذا يخوّلنا أن نثبت للذبيحة وجهين: أحدهما تقني لم تتسنَّ لنا بعد الإحاطة به، والثاني استذكاري لا يقل عنه جوهرية، وإن كنا لا ننسب إلى الفكر الطقسي بصيرة نافذة أو مهارة تدبيرية هو منهما، حتماً، براء.

باستطاعتنا أن نجعل من الطقس إحياءً لذكرى حدث حقيقي من دون أن نحيله إلى تفاهة أعيادنا الوطنية أو نردّه إلى مجرّد إكراه عُصابي (Compulsion névrotique)، على غرار ما يزعم التحليل النفسي. إن في الطقوس بقية باقية من عنف حقيقي، ولا غنى للذبيحة، طبعاً، عن بعض السحر الذي يخولها الحفاظ على فاعليتها، لكنها تبقى موجهة أساسيّاً نحو النظام والسلام. حتى أكثر الطقوس عنفاً يرمي إلى إبعاد العنف، ونحن نرتكب خطأً فادحاً حين لا نرى فيه إلا الوجه الأشد سقماً ومرضية في الإنسان.

لا ننكر أن الطقس عنيف، بيد أنه عنف ملطّف يصون الجماعة من غائلة عنف أشد، لذا كان دائم السعي إلى تجديد الصلة بأعظم سلام تنعم به الجماعة ذاك الذي يعقب فعل القتل ويتأدّى إليه الإجماع على الضحية الفدائية. إن تبديد الأوخام الشريرة التي تتراكم في الجماعة يقترن باستعادة نضارة الأصول. وسواء أساد النظام أم عمّت الفوضى، فمن الواجب العودة إلى نموذج واحد، باستمرار، والدأب على تكرار ترسيمة واحدة بعينها هي ترسيمة كل أزمة تمّ التغلب عليها، ترسيمة العنف الإجماعي ضد الضحية الفدائية.

❊ ❊ ❊

ها نحن بصدد الإفراج عن نظرية معينة في الأساطير والأعمال الطقسية، أي الديني بمجمله. لكن في التحاليل السابقة من النقص والإيجاز ما لا يجيز لنا اعتبار الدور الهائل المنسوب إلى التضحية الفدائية والإجماع العنفي أكثر من فرضية عمل، حتى الآن، فلا يسعنا، بالتالي، أن نعلق الآمال على اقتناع القارئ، في هذه المرحلة، لا لأن الطرح الذي ينسب إلى الديني أصلاً **حقيقياً**، بما يستتبعه ذلك من نتائج جوهرية في العديد من المجالات، هو من البعد عن المفاهيم المألوفة بحيث يصعب التسليم بها، فحسب، بل لأن هذا الطرح لا يقبل التحقّق المباشر والفوري، أيضاً، فإذا كانت المحاكاة الطقسية لا تعرف ما تحاكيه، بالضبط، وكان سرّ الحدث الأساسي يفوتها، فقد لزم أن الطقوس تنطوي على إغفال من النوع الذي سيبقى الفكر اللاحق عاجزاً عن القضاء عليه، ولن نفلح، نحن أيضاً، في إيجاد علاج له، أقله حيث نجازف بالبحث عنه.

ما من طقس يكرر العملية التي افترضناها في أساس نشأة الطقوس بحذافيرها، لأن الإغفال يشكل بُعداً جوهرياً في الديني، وركيزته الوحيدة هي الضحية الفدائية التي لم يفقه بعد سرّها أحد. إن الفكر الطقسي يعمل على إعادة تكوين عملية الإجماع العنفي، على المستوى التجريبي، بالتحديد، فإذا كانت فرضيتنا صحيحة فلا نتوقّعن أن نجد شكلاً دينياً يضيئها بكامل جوانبها، بل أشكالاً دينية لا حصر لها ولا عدّ تُلقي الضوء تارةً على هذا الجانب، وطوراً على ذاك، إلى أن يأتي وقت يتبدد فيه الشك بالكلية.

ينبغي العمل، إذاً، على التحقق من صحة الفرضية الراهنة، باعتمادها في مجال الكشف عن أشكال طقسية وأسطورية جديدة مهما بلغت هذه الأشكال من التعدد والتنوّع، بل والتباعد، أحياناً،

سواء من حيث المضمون الظاهر أو من حيث موقعها التاريخي والجغرافي.

إن أروع إثبات للفرضية المذكورة هو ذاك الذي يصح التماسه على مستوى الطقوس الأكثر تعقيداً، فالواقع أنه كلما ازداد التعقد في نظام ما ازداد عدد العناصر التي يعمل هذا النظام على استيلادها في اللعبة التي قمنا بتحليلها أعلاه. ولما كنا نمسك بمعظم هذه العناصر، مبدئياً، فقد وجب أن تُحَلّ المسائل الشائكة، تلقائياً، بفضل انتظام ما تبعثر من أجزاء المجموعة الواحدة في كل متماسك، على غرار ما نرى الشمس تسطع، فجأة من عمق الدياجير الحالكة.

يجري إدراج الملكيات المقدّسة في القارة الأفريقية دائماً في عداد الأنظمة الأكثر غموضاً على وجه الأرض، تلك التي أكسبها تعقيدها المبهم نعوتاً مثل «الغرابة» و«الانحراف»، وجعلها تصنّف بين «الاستثناءات» في زمن كان الاعتقاد السائد فيه أن تقسيم الطقوس مازال ممكناً إلى فئات منطقية متفاوتة.

من جملة ما ضمّته هذه الملكيات جماعة كبرى أهلت المنطقة الممتدة ما بين مصر الفرعونية والسوازيلاند (Swaziland)، كان يُفرض فيها على الملك ارتكاب سفاح حقيقي، أو رمزي في بعض المناسبات الاحتفالية، وبالأخص، لدى اعتلائه العرش وفي أثناء طقوس «التجدّد» الدورية، حيث نلتقي في عداد شريكات الملك الافتراضيات من مختلف المجتمعات، جميع النساء اللواتي تحظّرهن عليه الأنظمة الزواجية المعمول بها، بشكل قاطع، كالأم والأخت والابنة وابنة الأخ وابنة الأخت وابنة العم وابنة العمّة. . .، إلخ، فأحياناً تكون القرابة **حقيقية**، وأحياناً أخرى، «**إصطلاحية**». والملاحظ أيضاً استمرار الرمزية السفاحية في بعض المجتمعات التي كان السفاح فيها قائماً حتى بعد بطلان ممارسته واقعياً. وقد بين لوك

دو هوش أن الدور المهم الذي تمارسه الملكة ـ الأم غالباً ما يستدعي قراءة من منظور السّفاح[10].

لكي نفهم السّفاح الملكي يجب أن نكف عن تناوله كظاهرة معزولة عن إطارها العام، كما يكاد يحصل دائماً بسبب طابعه المشهدي، ونربطه بمجموع الطقوس التي يشكّل جزءاً منها، وأولها ما كان يتعين على الملك ارتكابه عند اعتلائه العرش من مخالفات تصمه بالذنب، حيث كانت تقدّم إلى الملك أطعمة محرّمة ويدفع به إلى اقتراف أعمال عنف، وربما جرى، أيضاً، تغطيسه بالدم وإرغامه على تناول عقاقير تدلّ مكوناتها على طبيعتها الشريرة من أعضاء تناسلية مدقوقة وبقايا مدمّاة وفضلات من كل نوع. وفي بعض المجتمعات، تجري مراسم التتويج كلها في جو من الجنون الدموي، فلا يُدعى الملك إلى انتهاك محرَّم محدد، ولا حتى أكثر المحرّمات قِدماً، بل كل ما يمكن تصوره من محرّمات. إن طابع الانتهاك شبه الموسوعي هذا وصِفة المخالفة السفاحية الانتقائية يُظهران بوضوح أن الشخصية التي يُدعى الملك إلى تجسيدها هي شخصية المعتدي، بامتياز، شخصية الإنسان الذي يعبث بمجموع القيم، ويتبنّى جميع أشكال **الصلف**، مهما بلغت من الفظاعة.

ما يطالعنا هنا يتعدّى كونه «مخالفات» ملكيّة تذكّر بعشيقات لويس الرابع عشر اللواتي لا نستبعد أن يكنّ موضوع إعجاب متسامح بعيداً عن كل طابع رسمي، لأن الأمة الأفريقية لا تغفل شيئاً بل تكون على بينة من كل ما يجري إلى درجة أن الفعل السّفاحي غالباً ما يشكل شرطاً لاعتلاء الملك العرش، فهل يعني ذلك أن المخالفات المذكورة تفقد الطابع المستوجب العقاب بفعل ارتكاب

(10) Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en afrique* (Bruxelles: [s. n.], 1958).

الملك لها؟ لا، بل إن احتفاظها بهذا الطابع المستوجب للعقاب هو الذي يجعلها تُفرض على الملك. إنّها تنقل إلى الملك رجساً عظيماً لا تفتأ رمزية التتويج تحيل إليه، «فعند البوشونغ (Bushong)، مثلاً، حيث تشكل الجرذان محظوراً وطنياً لفرط ما تثيره من قرف واشمئزاز، كانت تقدّم إلى الملك يوم تتويجه سلة مليئة بهذه القوارض»[11]. كما كان يتم الربط، في بعض الأحيان، بين موضوع البرَص والجد الأسطوري الأول الذي يعتبر الملك وريثه، أو العرش الذي كان هذا الجد أول من اعتلاه[12].

ثمة أيديولوجية خاصة بالسفّاح الملكي، متأخرة، من دون شك، تملي على الملك اختيار زوجته من بين أقرب قريباته حفاظاً على نقاوة الدم الملكي. إلا أن من واجبنا استبعاد هذا النوع من التفسيرات، فالسفاح وسواه من الانتهاكات تجعل الملك يجسد أقصى حالات **الدنس** مستمطرة عليه من الشعب، في أثناء تتويجه واحتفالات التجديد، سيلاً من الشتائم والإهانات التي هي، بطبيعة الحال، ذات طابع طقسي. يظهر ذلك في اندفاع الجموع المعادية إلى التنديد بفسق من ليس بعدُ إلا شخصاً سافلاً ومجرماً حقيقياً منبوذاً من الجميع، حتى إن جنود الملك كانوا، في بعض الحالات، يشنون هجمات وهمية على أفراد حاشيته، بل وضد شخصه بالذات.

أما إذا كان يجري تحويل الملك إلى مُعتدٍ ويُجبَر على انتهاك أكثر الشرائع قدسية، ولاسيما الشريعة المتعلقة بالزواج الخارجي

---

(11) J. Vansina, «Initiation Rite of the Bushong,» *Africa,* vol. 25 (1955), pp. 149-150. Cité par: Laura Makarius, «Du Roi magique au roi divin,» *Annales ESC,* vol. 25 (1970) p. 677.

(12) Makarius, Ibid., p. 670.

(Exogamie)، فما ذلك من أجل «مسامحته»، طبعاً، ولا من باب إظهار الحِلم تجاهه بل تمهيداً لإنزال أشدّ العقوبات به، حيث نرى الشتائم والإهانات تبلغ أوجها في الاحتفالات الذبائحية التي يمارس فيها الملك الدور الأساسي، بصفته الضحية الأصلية. لقد سبق القول بوجوب ردّ السّفاح إلى إطاره الطقسي، وهذا الإطار لا يقتصر على المخالفة بل يتعداها، بالتأكيد، ليشمل ذبيحة الملك الحقيقية والرمزية، فلا نتردّدن، إذاً، في اعتبار ذبيحة الملك عقاباً استوجبته مخالفاته. أما تعليل التضحية بالملك بفقدان القوة والرجولة، فلا يقلّ كيفية ومزاجية عن تعليل السّفاح بنقاوة الدم الملكي. لذا نرجح أن يكون هذا القول الثاني، أيضاً، جزءاً من أيديولوجية عرفتها الملكيات الأفريقية في مرحلة متأخرة نسبياً. ندرة هم علماء الإثنولوجيا الذين أخذوا هذين الرأيين على محمل الجدّ، وقد أثبتت الوقائع الإثنولوجية صحة موقفهم هذا، ففي رواندا (Ruanda)، مثلاً، يتعين على الملك والملكة ـ الأم، ذلك الثنائي السفاحي، على نحو ظاهر، أن يخضعا خلال فترة الملك عدة مرات إلى طقس ذبائحي يستحيل إلا أن نرى فيه عقاباً رمزياً على السفّاح.

«كان الملك والملكة يظهران أمام الشعب موثَقين على نحو ما يكون عليه أسيران محكوم عليهما بالإعدام. ثم يؤتى بثور وبقرة بديلاً عنهما فيضربان بالمطرقة ويضحّى بهما. عندها يصعد الملك على خاصرة الثور ويسكب عليه من دمه كي يدفع بالتماهي بينهما إلى أقصى حدّ ممكن»[13].

(13) Luc de Heusch, «Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique,» dans: Luc de Heusch, *Le Pouvoir et le sacré* ([Bruxelles]: Institut de sociologie, 1962). La Citation est de: Louis de Lagger, *Le Ruanda ancien* (Namur: [s. n.], 1939), pp. 209-216.

لقد بات من اليسير فهم السيناريو الذي يُطلب إلى الملك القيام به، وأي مكانة يحتلها فيه السّفاح. إنّه شبيه بسيناريو الأسطورة الأوديبية إلى أقصى الحدود، لا لأسباب تتعلّق بالتناقل التاريخي بل بسبب عودة الفكر الأسطوري أو الطقسي، في الحالتين، إلى النموذج عينه. إن الملكيات الأفريقية تخفي وراءها، كالمعتاد، نموذج الأزمة الذبائحية التي تنتهي، فجأة، بإجماع العنف التأسيسي، فكل ملك أفريقي هو أوديب جديد يتعين عليه إعادة تمثيل أسطورته الذاتية من البداية حتى النهاية، لأن الفكر الطقسي يرى في هذه اللعبة وسيلة لتجديد نظام ثقافي مهدّد بالتفكّك وتمكينه من الاستمرار. ولما كان هذا الفكر الطقسي يرتبط بالإعدام الأولي ويبرّره في آن، فقد لزم وجود تهمة السّفاح، هنا أيضاً، وهو ما تؤكده نتائج العنف الجماعي السعيدة. من هنا يُفرض على الملك القيام بما جرى اتهامه به **أول مرة**، ويقوم هو بذلك لا على وقع تصفيق الجمهور له بل وسط وابل من الصياح الساخر، **كما في المرة الأولى**. وسنرى السّفاح، لدى كل عملية تنصيب ملكي جديد، يُحدث، مبدئياً من ردود الفعل الحاقدة والعنف الجماعي مثل تلك التي يفترض أن تقود إلى القتل المُحرِّر وقدوم النظام الثقافي الظافر، **كما في المرة الأولى**.

هذا الربط ما بين سفاح ملكي وسفاح يعتبر أوليّاً تشهد عليه من حين إلى حين، إحدى **أساطير الأصول** بما تتضمنه من صور سفاحية. وقد أتى كل من إ. ج. كرايغ (E. J. Krige) وج. د. كرايغ (J. D. Krige) على ذكر مثل هذه الأساطير عند اللوفيدو[14] (Lovedu)، حيث يتبيّن أن السّفاح هو الذي يتحكّم بولادة المجتمع،

(14) «The Lovedu of Transvaal,» in: International African Institute, *African Worlds; Studies in the Cosmological Ideas and Docial Values of African Peoples* (London; New York: Oxford University Press, 1954).

ويعود على البشر بالخصب والسلام. غير أن السّفاح ليس سابقاً ولا أساسيّاً، وبالتالي، لا يبرّر الذبيحة، كما يُخيّل إلينا من الوهلة الأولى، بل إن الذبيحة هي التي تبرّر السّفاح على مستوى أكثر جوهرية، فالملك لا يَحكم إلا بمقتضى موته المقبل، وما هو إلا ضحية معدّة للتقدمة، بل محكومٌ بالإعدام ينتظر ساعة التنفيذ. حتى الذبيحة نفسها ليست أولى، بالمعنى الحقيقي، بل مجرّد شكل مطقَّس لإجماع عنفي تحقّق ذات يوم عفواً، **لأول مرة**.

إذا كان الملك يُغصَب على تجرّع عقاقير كريهة حتى التخمة، ويُدفع به إلى انتهاك جميع أنواع المحرّمات الثقيلة، وفي مقدّمتها السّفاح، فذلك من منطلق روحية منافية تماماً لروحية المسرح الطليعي والثقافة العبثية الحديثة. إن المسألة ليست مسألة احتفاء بالقوى الشريرة بل عملٍ على طردها، لذا كان يُفترض بالملك أن «يستوجب» العقاب المعدّ له تماماً كما سبق للمنبوذ الأولي أن استحقّه، ظاهرياً. وبعبارة أخرى، كان يجب أن يُدفع بالشخص إلى تحقيق إمكاناته الشريرة إلى أقصى الحدود، وأن يُصار إلى تحويله مسخاً يشعّ قدرة ظلامية، لا لأسباب جمالية بل من باب السماح له باستقطاب جميع الأوخام المعدية حول شخصه، وامتصاصها كلياً تمهيداً لتحويلها إلى عامل استقرار وخصب. وكان مبدأ التحوّل هذا الذي يتحدد في نهاية الذبيحة يمتد على الأثر ليشمل حياة الملك الأرضية، كما يشهد على ذلك نشيد تنصيب مورو ـ نابا (Moro-Naba) لدى الموسّي (Mossi) (أواغادوغو Ouagadougou)، حيث يجري التعبير بإيجاز كلاسيكي عن ديناميّة خلاصية لا تفض رموزها إلا فرضية الضحية الفدائية:

أنتَ نفاية قذرة

أنت كومة قُمامة

جئتَ لتقتلنا

جئتَ لتخلّصنا[15]

للملك هنا وظيفة حقيقية هي وظيفة كل ضحية ذبائحية. إنّه آلة لتحويل العنف العقيم والمُعدي إلى قيم ثقافية إيجابية، حتى ليمكن تشبيه الملَكيّة بتلك المصانع التي تُقام عادة في ضواحي المدن الكبرى من أجل تحويل القُمامة المنزلية إلى أسمدة زراعية، ففي كلا الحالتين تبقى نتيجة هذا التدبير من الفتك بحيث لا يصحّ استعماله مباشرةً أو بمقادير مرتفعة. يجب أن نصدر عن اعتدال لدى استعمالنا أسمدة جدّ غنية، أو نمزجها بمواد محايدة، فإذا كان مرور الملك على مسافة من الحقل يؤذن بغلال وفيرة، فإن تنزّهه فيه يؤدي إلى احتراقه وفساد الموسم بالكلية.

من الشيّق أن نعقد موازنة بين أسطورة أوديب ومجمل ما تمّ استعراضه من أحداث أفريقية، إذ ليس بين موضوعات هذه الأسطورة أو التراجيديا واحد لا يظهر فيها بشكل أو بآخر، ففي بعض الحالات يطالعنا، إلى جانب السّفاح، ذلك الرمز المزدوج المتمثّل في قتل الأطفال (Infanticide) وقتل الأب (Parricide)، أقلّه على سبيل التلميح، كما هي الحال بالنسبة إلى التحريم القاطع الذي ربما فصل الملك عن ابنه بصورة نهائية. وفي بعض المجتمعات تطالعنا بوادر الازدواج الذي يسود أسطورة أوديب. من ذلك أن لملك شعوب النيورو (Nyoro) أمّيْن صغيرتين (Deux petites mères)، على غرار ما لابن لايوس ولزعيم قبيلة الجوكون (Jukun)

Th. Theuws, «Naître et mourir dans le rituel luba,» *Zaire*, vol.14, [no. (15)
et 2] (1960), p. 172. Cité par: Makarius, «Du Roi magique au roi divin,» p. 685.

زوجتان اثنتان يشبّههما لوك دو هوش بالأمَّين السابق ذكرهما(16).

(16) *Moro-Naba,* Film de J. Rouch et D. Zahan. Comité du film ethnographique de l'I. F. A. N. Cité par L. Makarius, «Du Roi magique au roi divin,» p. 685.

تتجذّر هذه الموازنة، من دون شك في وجود ملكيّة مقدّسة قديمة من الطراز الأفريقي، في بلاد اليونان. على أن هذه الفرضية التاريخية، مهما تكن مشروعة وضرورية، لاتزال قاصرة عن موافاتنا بشرح حقيقيّ لأسطورة أوديب، فلكي نفسّر المجموعة المؤلفة من الأسطورة والعمل الطقسي والتراجيديا ونعقد موازنة واضحة بينها وبين الأحداث الأفريقية، يجب أن نفهم الآلية **الواقعية** الكامنة حُكماً وراء هذه الصروح الحضارية **كلها، لاسيما** الملكيّة المقدّسة التي لا تشكل، طبعاً، غاية التحليل: يجب أن نفهم دور الضحية الفدائية التي تختتم أزمة عنف متبادل على أساس الإجماع المُوجّه أو المُعاد توجيهه ضدّ الضحية الأخيرة أو حولها. وقد حشد جان بيار فرنان حول مسرحية أوديب، في مؤلفه عدداً كبيراً من الأحداث الأسطورية والطقسية التي تجعلنا نتبين بوضوح قصور المفاهيم السيكولوجية السائدة وما تطرحه من عقبات تحول دون إجراء قراءة صحيحة لرموز «كبش الفداء»، بكل ما يحيط به من ظاهرات: «إن التقاطب الذي ينشئه سوفوكليس بين الملك وكبش الفداء في حين تجعله التراجيديا داخل الشخصية الأوديبية بالذات، هو تقاطب قائم في فكر الإغريق الاجتماعي وصميم ممارستهم الدينية. وهكذا لم يبتكر سوفوكليس شيئاً على هذا الصعيد بل اكتفى بإضفاء معنى جديد على التقاطب المذكور الذي أصبح رمزاً للإنسان والتباسه الأساسي، فإذا كان سوفوكليس قد اختار الثنائي **تورانوس ـ فارماكوس** (turannos-pharmakos) لإبراز ما سميناه موضوع الانقلاب، فلأنّ هاتين الشخصيتين على تناقضهما تبدوان متناظرتين ومن بعض النواحي مُتعاوِضتين. وقد جرى تقديمهما **كفردين** مسؤولين عن خلاص المجموعة **العام**. إن خصب الأرض والقطعان والنساء عند هوميروس (Homère) وهزيود (Hésiode) يتعلق بشخص الملك بالذات، فإذا ظهر سليل زوس بعدله الملكي الذي لا عيب فيه (amumôn) ازدهر كل ما في مدينته، وإذا ضلّ، دفعت المدينة بأسرها جزاء إثم اقترفه فرد واحد، لأن كرونيد (Cronide) سينزل الشؤم بالجميع، ولن ينجو أحد من المجاعة والطاعون. سيموت البشر وتتوقف النساء عن الإنجاب، ويعمّ القحط والجفاف وتكفّ القطعان عن التكاثر. إن الحل الطبيعي، إذا حلّ السخط الإلهي بالشعب، هو التضحية بالملك، لأنه سيّد الخصب، فإذا أجدبت الأرض كان ذلك دليلاً على انقلاب قدرته السيديّة، نوعاً ما، وتحوّل عدالته إلى ظلم وطهره إلى دنس، أي إن ما كان خيراً قد تبدّل إلى شرّ، ففي خرافات الليكورغ وأثاماس وإينوكلوس (Lycurgue, Athamas, Oinoclos) يقتضي لطرد الإثم رجم الملك، أي قتله طقسياً، أو تقدمة ابنه ذبيحة عوضاً عنه. وقد يحصل أن يكلف عضو من الجماعة الاضطلاع بدور الملك الساقط، دور السيد بالمقلوب، بحيث يُفرغ الملك ذاته من كل ما يمكن أن =

إن **الفارماكوس** الأفريقي يخفي لعبة عنف حقيقية نظير تلك التي تحتجب وراء أسطورة أوديب، عنف متبادل يسفر عن عملية قتل جماعية للضحية الفدائية. وتكون طقوس التنصيب والتجديد، مصحوبة، في كل الأماكن، تقريباً، بل، وفي بعض الحالات، بقتال وهمي بين فريقين اثنين، كما يحصل لدى موت الملك الحقيقي والنهائي. هذه المواجهات الطقسية التي يشارك فيها الشعب كله، أحياناً، تستحضر على نحو جليّ شتّى أنواع الانقسامات والهياج الفوضوي التي لا ينجح في وضع حدّ لها إلا آلية الضحية الفدائية، فإذا كان العنف الموجّه ضدّ الضحية الفدائية يشكّل نموذجاً عاماً فلأنه يعيد السلام والوحدة عمليّاً. وحدها الفاعلية الاجتماعية لهذا العنف تبرّر وجود مشروع سياسي - طقسي يكمن لا في تكرار الرتبة المتواصل وحسب، بل في اعتبار الضحية الفدائية حكَماً في كل النزاعات وجعلها تجسيداً حقيقياً لكل سيادة.

= تتضمّنه صورته من أمور سلبية على فردٍ يمسي هو صورته المعكوسة. هذا هو **الفارماكوس**، بالضبط، إنّه صنو الملك مقلوباً، ولنقل إنّه أشبه بملوك الكرنفال الذين يُتوّجون في احتفال، فإذا انقلب النظام رأساً على عقب وانعكست المراتب الاجتماعية واستبيحت المحرّمات الجنسية وشُرّعت السرقة وحل العبيد مكان الأسياد، وتبادلت النساء ثيابهنّ مع الرجال، اعتلى العرش أحقر الناس وأبشعهم وأكثرهم إثماً ومدعاة للسخرية. ولكن ما إن ينتهي العيد حتى يُطرد الملك المُضاد، أو يُقتل، فيمضي حاملاً معه كل ما كان يجسّده من فوضى تبرأ الجماعة منها للحال». ما يجمعه فرنان هنا لا ينطبق على أوديب والملوك الأفارقة وحسب، بل على آلاف الطقوس الأخرى لأن عملية العنف الواقعية هي المطروحة على المحكّ، وحسبنا أن نقبل بآلية الإجماع ضدّ الضحية الفدائية كي نـدرك أننا لسنا هنا بصدد ترّهات من تلفيق فكر ديني متطيّر. وبالتالي، يجب ألا ننظر إلى دور سوفوكليس وكأنه هبة جديدة واستكمال للمعنى، بل الأولى أن نرى فيه إفقاراً وتفكيكاً جزئيّاً لمعنى لا يزال أسطورياً في علم النفس وعلم الاجتماع شأنه في قديم الأساطير، فالحقيقة أن الشاعر يقترب من مصدر الدلالات الشامل ولا «يخلع» على كبش الفداء الملكي أي «معنى جديد»، انظر: *Ambiguïté et renversement: Sur La Structure énigmatique d'Oedipe roi*, pp. 1271-1272.

وكثيراً ما ينشأ عن الخلافة على العرش نزاع طقسي بين الابن وأبيه بل بين الأبناء أنفسهم. وقد وصف لوك دو هوش هذا النزاع كالآتي:

«تبدأ حرب الخلافة عند موت الملك، حرب لا يسعنا التقليل من أهمية طابعها الطقسي، حيث يفترض بالأمراء أن يلجأوا، هم أيضاً، إلى قوى الطب السحرية للقضاء على الإخوة المنافسين لهم.

«إن موضوع **الإخوة الأعداء** هو في أساس المبارزة الملكية السحرية في بلاد النكوليه (Nkole)، حيث يجري تنظيم فِرَق حول المطالبين بالعرش، فمن بقي من هؤلاء على قيد الحياة صارت إليه الخلافة».

يستحيل التمييز، كما ورد آنفاً، بين العمل الطقسي وتحلّله عبر المسار التاريخي على أرضية صراع لم يعد أي نموذج يتحكّم بتقلباته الطارئة. إلا أن لانعدام التمييز هذا أيضاً دلالاته، فالطقوس لا تبقى حيّة فاعلة إلا إذا قادت النزاعات السياسية والاجتماعية الحقيقية في اتجاه مُحدّد، ولا بقاء لأي طقس ما لم يُصَرْ إلى تثبيت استمرارية هذا التعبير الصراعي في أشكال محدّدة بمنتهى الدقّة.



حيثما توافرت لدينا أوصاف على الدرجة المطلوبة من التفصيل لطقوس التجدّد، تبيّن لنا أن هذه الطقوس تعيد، هي أيضاً، إنتاج السيناريو المتبدّل، نوعاً ما، في تمثيله الأزمة الذبائحية والعنف التأسيسي. هذه الطقوس هي من الملكيّة، جملةً، نظير ما يكون عليه الكون الأصغر [الإنسان] من الكون الأعظم. وقد شكّلت طقوس الإنكوالا (Incwala) الملَكية في سوازيلاند (Swaziland) موضوع ملاحظات جدّ وافية[17].

(17) T. O. Beidelman, «Swazi Royal Ritual,» *Africa,* vol. 36 (1966), pp. 372-405; P. A. W. Cook, «The Inqwala Ceremony of the Swazis,» *Bantu Studies,* vol. 4 =

في بداية الطقوس، يعتكف الملك داخل مخدعه المقدّس حيث يبتلع كمية من العقاقير المؤذية ويرتكب السّفاح مع أخت اصطلاحية. أما الغاية من ذلك كله فهي الدفع بالملك إلى المزيد من التوحّش (silwane)، أي «التحوّل ـ إلى ـ حيوان ـ متوحّش». إن ميزة الوحشية (silwane) هذه أساسية في شخصية الملك ـ وإن لم تكن وقفاً عليه وحده ـ لا يضاهيه فيها حتّى أشد محاربيه بسالة.

كان الشعب هذه المرحلة التحضيرية يُرنّم السيميمو (simémo)، وهو عبارة عن غناء يُعبّر عن الحقد على الملك والرغبة في طرده. وبين الفينة والفينة، يطل الملك أكثر وحشية من أي وقت مضى، بعريه المضاعف بالطلاء الأسود رمزاً إلى التحدّي. تعقب ذلك معركة وهمية بين الشعب وحاشية الملك يكون موضوع الرهان فيها شخص الملك بالذات، فنرى المحاربين الذين يكونون قد تنشطوا، هم أيضاً، بتجرّعهم ـ وإن بكمية أقل من رئيسهم ـ أشربة سحرية تجعلهم مفعمين بالوحشية، يُغيرون على الحصن المقدّس ويطوّقونه محاولين، على ما يبدو، خطف الملك الذي تبذل حاشيته قصارى جهدها لحمايته.

وفي أثناء تأدية هذه الطقوس التي لن نقدّم عنها هنا أكثر من ملخّص جزئي، تحصل عملية قتل رمزية للملك بوساطة بقرة ينقل إليها التجسيد العنفي وحشيته (silwane) بشخص الملك الذي لا يكاد

(1930), pp. 205-210; Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa* ([Manchester]: Manchester University Press, [1954]); Hilda Kuper, «A Ritual of Kingship Among the Swazi,» *Africa,* vol. 15 (1944), pp. 230-256; *The Swazi: A South African Kingdom* (New York: Holt, Rinehart and Winston, [1963]), and Edward Norbeck, «African Rituals of Conflict,» *American Anthropologist,* vol. 65 (1963), pp. 1254-1279. =

يمسها بعصاه السحرية حتى تنقلب إلى «ثور هائج». وكما في ذبيحة الدنكا، ينقضّ المحاربون العُزَّل **كلهم مجتمعين** على هذا الحيوان الذي يتعيّن عليهم إرداؤه بقبضات أيديهم.

ما نشهده في الاحتفال المذكور هو سقوط الحدود مؤقتاً بين الملك وحاشيته والمحاربين وجموع الشعب كلها. على أن زوال الاختلافات هذا ليس من «التآخي» في شيء بل هو جزء لا يتجزأ من العنف الذي يلفّ جميع المشاركين. من هنا، فالتعريف الذي يعطيه ت. أ. بايدلمان (T. O. Beidelman) لهذا الجزء من الرتبة الطقسية هو **انحلال التمييزات**[18] (*Dissolving of Distinctions*). أما فيكتور تورنر من جهته، فإنه يصور الإنكوالا لعبة ملكية (Play of kingship)، بالمعنى الشكسبيري.

يُطلق الاحتفال آلية هياج متنامية وديناميّة تتغذّى مما يجري توظيفه فيها من قوى إن بدا الملك ضحيتها أولَ الأمر، فإنه لا يلبث أن يصبح مطلق الأمر والسلطان عليها. وبعبارة أخرى، فإن الملك الذي يكون، في البداية، شبه ضحية، يقيم طقوساً تجعل منه مقدّم ذبائح، بامتياز. ولا نعجبن لهذه الازدواجية في الأدوار، فهي تؤكّد اندماج الضحية الفدائية في لعبة العنف **بكليتها**. على أن الملك يبقى سيد هذه اللعبة التي يمكنه التدخل في مسارها ساعة يشاء، حتى عندما يكون ضحية، فالأدوار كلها أدواره وليس بين تحوّلات العنف، في أي اتجاه كان حصولها ما هو غريب عنه، على الإطلاق.

وفي ذروة النزاع الطقسي بين المحاربين والملك يخرج هذا الأخير فجأةً من مخدعه الذي يكون قد تحصّن داخله ثانية وبيده

---

(18) Beidelman, «Swazi Royal Ritual,» p. 391, n. 1.

مَطَرة يقذف بها درع أحد المهاجمين، فتتشتت الجموع على الأثر، وقد أكّد لـكوبر (H. Kuper) مخبروه أن المحارب الذي تُصيبه المَطَرة كان يُحكم عليه في زمن الحرب بالموت. إن كلام هذا العالم الإثنولوجي ينطوي على إيعاز بأن المحارب الذي حلّت به الضربة دون سواه هو أشبه بكبش محرقة قومي، مما يخوّلنا أن نرى فيه صنواً للملك يموت عنه رمزياً، تماماً كما ماتت البقرة من قبلُ بديلاً عنه.

تبدأ الإنكوالا عند نهاية عام، وتنتهي مع بداية آخر، ما يعني أن ثمة تجاوباً بين الأزمة التي يجري إحياؤها بالرتبة الطقسية ونهاية دورة زمنية. إن الطقس يخضع لإيقاعات طبيعية يجب ألا نوليها الاعتبار الأول حتى عندما تطغى في ظاهرها على العنف الذي تعمل الأساطير والطقوس على تمويهه وتحويله وإفراغه من ذاته بحكم وظيفتها الأساسية. وفي نهاية الاحتفالات تُضرم نار عظيمة يُحرق فيها كل ما تراكم من أدناس إبان تأدية الطقوس، على مدار السنة المنصرمة، كما ترافق المراحلَ الحاسمة عملية تنظيف وتطهير رمزية.



إن فهم السّفاح الملكي يوجب إعادة وضعه في إطار طقسي غير منفصل عن المؤسسة الملكية بالذات، فإذا اعتبرنا أن الملك هو الضحية المستقبلية، أي البديل عن الضحية الفدائية، فقد لزم أن السّفاح لا يمارس إلا دوراً ثانويّاً نسبياً يتمثّل في تقوية فاعلية الذبيحة. من هنا كان يصعب فهمه بمعزل عن الذبيحة، بعكس هذه الأخيرة التي يمكن فهمها عبر إحالة مباشرة إلى العنف الجماعي والعفوي.

أما إذا حدث، في حالات جدّ استثنائية، أن اختفت الذبيحة تماماً في ظلّ استمرار السّفاح أو الرمزية السفاحية، فلا ينبغي أن

يقودنا ذلك إلى الاستنتاج بأن الذبيحة ثانوية بالنسبة إلى السفاح الذي يمكن، بل يجب، أن يُفسّر بمنأى عن وساطة الذبيحة. ما يجدر استنتاجه، بالأحرى، هو أن المعنيِّين الأساسيين الذين أمسَوا بعيدين كل البعد عن الأصل باتوا ينظرون إلى طقوسهم الخاصة نظرة مراقبين غربيين، ونكاد نجرؤ على القول، نظرة متلصِّصين. إن السّفاح يستمرّ بفعل فرادته الذاتية، وفي الكارثة الطقسية التي لا تشكّل كارثة، بالمعنى الصحيح، لأنها تكمّل الجهل الأولي وتعزّزه، نرى أن السّفاح هو الوحيد الذي يعصى على الزمن بدليل أننا مازلنا نذكره مغفلين ما عداه، نحن الذين نقف الآن على عتبة المرحلة الفولكلورية والسياحية من تاريخ الملكية الأفريقية. كذلك الإثنولوجيا الحديثة تقصّر، هي الأخرى، عن فهم السّفاح الذي كادت أن تعزله دائماً عن إطاره الخاص، لأنها ترى فيه واقعاً مستقلاً وفاحشة ينم عليها اسمها دونما حاجة إلى التماس حقيقتها في الأشياء المحيطة. إن التحليل النفسي لايزال غارقاً في هذه الضلالة، حتى ليمكن اعتباره قمة تفتّحها وعنوانها بالذات.

إن المخالفة السّفاحية هي التي تخلع على الملك طابعه الملكي، لكنها ليست في ذاتها مخالفة ملكية إلا لأنها تفرض موت المذنب وتذكّر بالذبيحة الأولية. وأكثر ما تظهر هذه الحقيقة لدى التفاتنا إلى استثناء مميز في المجتمعات التي تفرض السّفاح الملكي. هذا الاستثناء يتمثل، بكل بساطة، في رفض السّفاح الملكي رفضاً قاطعاً، مطلقاً. ثمة من يظن أن هذا الرفض مردُّه إلى القاعدة العامة التي تحظّر السّفاح على وجه لا يحتمل أي استثناء. ولكن، لا شيء من هذا القبيل، على الإطلاق، فالسّفاح الملكي ليس مستبعداً في هذا المجتمع بخلاف ما يمكن أن يكون عليه في معظم المجتمعات، وإنما تُتخذ تجاهه احتياطات خارقة للعادة، كأن تعمد حاشية الملك إلى إبعاد قريباته عنه، وترغمه على تناول جرعات مُحبطة ـ غير منشّطة ـ هذه المرة.

ذلك يعني أن العرش يعبَق بمثل ما تعبق به الملكيات المجاورة من سفاح[19]، وليس يبرر اتخاذ هذه الإجراءات النوعية ضدّ السّفاح إلا بقاء الملك عرضة لمثل هذه المخالفات، بنوع خاص.

وعليه، يمكن القول إن تحديد الملكية الأساسي هو نفسه في كل الحالات. حتى في المجتمع الذي يحرّم السّفاح تحريماً قاطعاً، ينوب الملك عن ضحية أولية يؤثَر عنها مخالفة قوانين الزواج الخارجي (Exogamie)، فإذا كان عرضة أبداً لارتكاب هذا النوع من المخالفات، تحديداً، فلأنه خليفة هذه الضحية ووريثها، أو بالأحرى، لأنه بمثابة **النسخة المصوّرة** التي يُتوقع أن تكون حاوية لصفات **النسخة الأصلية** كلها.

مرة أخرى، يجري التأكيد على القاعدة العامة التي تتمثل في حظر السّفاح على نحو مُبرم، إلا أنه من التميزّ بحيث يهيب بنا إلى

---

(19) «يفرض النيوكا (Nioka) على القائد التعفف بقية أيام حياته ما يلزمه صرف جميع زوجاته. من هنا كان يتمّ إلباسه غمداً قضيبيّاً يحرَّم عليه نزعه، ويُرغم على تناول جرعات عقاقير مُحبِطة. أما عند النجومبا (Njumba de Kasaï) في كاسي، فكان الإرغام يقع على «المرأة الرئيسة» أو امرأة الرئيس الأولى التي يفترض بها أن تتناول من العقاقير الفاعلة ما لا يتسبب لها في العقم النهائي وحسب، بل يؤدي إلى توقف العادة الشهرية لديها بالكامل. أما طابع الغلوّ في هذه العادات فمن الممكن تفسيره على ضوء النزاع القائم بين تقليد السفاح الملكي وإرادة الامتناع عن خرق مانع الزواج الخارجي. والواقع أن شعوب الباند (Pende) تبدي تشدّداً مطلقاً حيال سفاح قادتها بدليل تجريدها أحد القادة من مهماته، وهو طبيب، بسبب إقدامه على معالجة أخته من دُمَّل أصاب ثنية فخذها: «لقد رأيتَ عورة اختك»، قيل له، «فلا يجوز أن تبقى قائداً علينا»، انظر: Makarius, «Du Roi magique au roi divin,» p. 671.

Sur les Pende, voir: L. de Sousberghe, «Etuis péniens ou gaines de chasteté chez les ba-pende,» *Africa,* vol. 24, no. 3 (1954); «Structures de parenté et d'alliance d'après les formules pende,» *Mémoires de l'académie royale des sciences coloniales belges,* t. 4, fasc. 1 (1951), et *Structures de parenté et d'alliance d'après les formules pende* (Bruxelles: Académie royale des sciences coloniales, 1955).

اعتبارها استثناءً للاستثناء، وتعليلِ رفض السّفاح ضمن نطاق الحضارات التي تشجّع عليه. لكن السؤال الجوهري هو الآتي: لماذا يُعتبر تكرار السفاح المنسوب دائماً إلى المطرود الأولي، أي الجدّ أو البطل الأسطوري المؤسِّس، أمراً في منتهى الإيجابية، حيناً، والأذية، حيناً آخر، في مجتمعات شديدة التقارب؟ إن تناقضاً على هذا القدر من الصراحة في مجتمعات تبقى فيها وجهات النظر الدينية جدّ متشابهة في كل ما عدا السّفاح الملكي، يتحدّى ظاهرياً كل محاولة تفسير عقلانية.

تجدر الإشارة، أولاً، إلى أن وجود موضوع ديني كالسّفاح الملكي في مساحة حضارية على قدر كبير من الاتساع، يفترض وجود بعض «التأثيرات» بالمعنى التقليدي للكلمة. ثمة حقيقة لا تنكر، ألا وهي أن موضوع السّفاح لا يمكن أن يكون «أولياً» في كل من هذه الحضارات، فهل يعني ذلك أن فرضيتنا العامة لم تعد قابلة للتطبيق؟

نجزم بأن العنف التأسيسي هو رحم المعاني الأسطورية والطقسية كلها. وإذا كان ذلك لا يصحّ كل الصحة إلا في حالات العنف التام والمطلق ـ عنف في غاية التلقائية يشكل حالة قصوى ـ فمن الممكن أن نفترض بين هذه الأولية المطلقة وتكرارية الطقس المطلقة، في الطرف الآخر، سلسلة لامتناهية، حقّاً من التجارب الجماعية الوسيطة. ذلك أن وجود موضوعات دينية وثقافية مشتركة على مساحة جغرافية رحبة لا ينفي قيام اختبار عنف تأسيسي على الصعيد المحلّي، على مستوى هذه الأشكال الوسيطة التي تتمتّع بقدرة خلق واقعية ولكن محدودة على الصعيدين الأسطوري والديني. وعلى هذا الأساس يمكننا تفسير التعديلات الكثيرة الحاصلة في صميم الأساطير والعبادات والتنوّع الظاهر في الروايات المحلّية ونشوء أعداد من الآلهة نفسها في عدة مدن مختلفة.

أيضاً، تجدر الإشارة إلى أن التكوّن الأسطوري والطقسي، وإن كان يحتمل فروقات غير متناهية في التفاصيل، لا يمكن أن يفوته الدوران في فلك بعض الموضوعات الكبرى التي أحدها السّفاح. فما إن نميل إلى اعتبار شخص معزول مسؤولاً عن الأزمة الذبائحية، أي ضياع الاختلاف بالكامل، حتى نرانا مدعوين إلى نعت هذا الشخص بالمدّمر للقواعد الأساسية التي هي القواعد الزواجية، أي، بالـ «السفاحي»، بامتياز. إن موضوع المطرود السفاحي، وإن لم يكن شاملاً، يطالعنا في ثقافات مستقلة عن بعضها كل الاستقلال، وإن واقع بروزه التلقائي هذا في أماكن جدّ مختلفة لا يتنافى مع الرأي القائل بحصول انتشار ثقافي على امتداد منطقة واسعة.

إن فرضية الضحية الفدائية لا تتيح إثبات حدّ أوسط واحد بل آلاف الحدود الوسطى ما بين سلبية الفرضيّات الانتشارية (Diffusionnistes) وتواصليتها المطلقة من جهة، والشكلانية الحديثة وتقطعها المطلق من جهة أخرى. هذه الفرضية، وإن لم تنفِ الاقتباس من ثقافة أمّ، تضفي على العناصر المقتبسة في الثقافة الوليدة درجة من الاستقلالية تتيح تفسير التناقض الغريب الذي أشرنا إليه لتوّه بين حتمية السّفاح وتحريمه في ثقافتين شديدتي التجاور، انطلاقاً من ارتباطه الوثيق بالشخص الملكي، مباشرة. وما فتئ موضوع السّفاح هذا يحظى بتفسير متجدّد على صعيد الاختبارات المحلّية.

يهدف الفكر الطقسي إلى تكرار الآلية التأسيسية عبر إجماع منظِّم ومهدئ، إجماع توفيقي يرِد في أعقاب إجماع نقيض بلغ العنف فيه ذروة الهدم والتفرقة وتسطيح المعالم. أماّ التحوّل من العنف الشرير إلى هذا الخير الأعظم المتمثّل في حلول النظام

والسلام فيتحقق على نحو شبه فوري، بالتئام الوجهين النقيضين للتجربة الأساسية، واستعادة القوم إجماعهم في «وحدة الأضداد» الخاطفة والمروِّعة. ما من طقس ذبائحي إلا ويشتمل على بعض أشكال العنف، ويتبنّى، بدل أن يتخلّص منها، بعض الدلالات المتعلّقة مباشرة بالأزمة الذبائحية. وما السّفاح إلا مثال على ذلك، فالأنظمة التي تفرض السّفاح الملكي تنظر إلى هذا الأخير وكأنه جزء من مسيرة خلاصية يجب تكراره. وما نقوله هنا جليّ لا يعترض الفهم بأدنى غموض.

إن وظيفة الطقس الأساسية، ولنقل الفريدة، هي الحؤول دون عودة الأزمة الذبائحية، تلك التي يُعزى إليها السّفاح إلى درجة أنه يمكن أن يدلّ عليها بالكامل، ولو جانبيّاً، حين يكون المرتكب هو الضحية الفدائية، لذا كان الفكر الطقسي يأبى اعتبار السّفاح عامل خلاص جماعي حتى عندما يقترن بالضحية الفدائية، ويستمرّ في اعتباره عملاً شريراً بامتياز يهدد بإغراق الجماعة في العنف المُعدي، حتى ولو كان مرتكبه وريثَ الضحية الأولية وممثّلها.

ما السّفاح والشر الواجب تداركه إلا وجهان لحقيقة واحدة. ونحن نسعى إلى تداركهما بتكرارنا نوعاً من الشفاء الموثَق إلى ذروة الشر بروابط شائكة إلى حدّ أن الفكر الطقسي يجد نفسه في مواجهة مشكلة قطع عسيرة، أو بالأحرى، مشكلةٍ يتضمن حلّها عنصراً اعتباطيّاً، حُكماً. إن استعداد الفكر الطقسي للتسليم بأن الخير والشر وجهان لحقيقة واحدة يفوق استعدادنا إلى حدّ كبير، لكنه لا يستطيع المضي في ذلك حتى النهاية، فالاختلاف يجب أن يظل قائماً حتى داخل الطقس نفسه، لأن الطقس، وإن يكن دون سائر أشكال الثقافة الإنسانية تمايزاً، وجد من أجل تجديد الاختلاف وترسيخه بعد زوال الأزمة المريع. ليس الفرق بين العنف واللاعنف اعتباطياً، ولا هو

ضرب من الوهم والخيال، لكن البشر كانوا ولايزالون يجعلون منه اختلافاً داخل العنف نفسه، أقلّه جزئيّاً. ولولا ذلك، تحديداً، لما أمكن أن تنشأ الطقوس التي تختار شكل عنف «خيّر» وضروريّ لوحدة الجماعة، ظاهريّاً، في مقابل عنف آخر يبقى «شريراً» نظراً إلى وقوعه في دائرة التبادل الشرير. وعليه، يمكن في بعض الطقوس أن يصار إلى اختيار أشكال معينة من السفاح، كالسفاح الملكي، باعتبارها «خيّرة»، في مقابل أشكال أخرى تبقى «شريرة». كما يمكن الحكم على جميع أشكال السفاح بأنها شريرة، والامتناع عن إدراج السفاح الملكي نفسه في عداد الأعمال التي، لئن لم تكن ذبائحية، بالمعنى الحصري، تساهم في فاعلية الشخص الملكي الذبائحية.

إن الأهمية الجوهرية التي يكتسبها تحوّل العنف الشرير في نظر الجماعة الإنسانية، من جهة، وعجز هذه الأخيرة الذي لا يقل عما ذكرنا جوهريةً عن اكتناه سرّ هذا التحوّل، من جهة أخرى، هما اللذان يجعلان البشر يلوذون بالطقوس التي لا تتوانى عن الظهور بأشكال جدّ متشابهة ومتباينة، في آن.

إن قدرة الفكر الطقسي على تبنّي حلّين متعارضين من السفاح الملكي، انطلاقاً من المعطيات الأولية نفسها، تؤكد الطابع الاعتباطي والحيوي للفرق الذبائحي بين عنف خيّر وآخر شرير، ففي كل ثقافة يلوح الحل النقيض من خلال الحل المعتمد، والسفاح، حتى الملكي منه، يبقى، **حيثما تمّ فرضه،** شريراً مادام يستدعي العقاب ويبرّر التضحية بالملك، لكن السفاح الملكي، بالمقابل، يبقى، **حيثما تمّ تحريمه،** مرتبطاً بالسفاح الخيّر، نظراً إلى تعاطف الملك المميّز معه وعدم انفصاله عن العنف الذي يحمل الخلاص للبشر.

وليس يسعنا اعتبار السفاح، على تعارض دلالاته، مجرّد بَيْدق قابل لاحتلال أي خانة على رقعة شطرنج بنيوية، كما لا يسعنا

اعتباره زينة زائفة كتلك التي يمكن أن يضيفها التزلق والموضة إلى ابتكاراتهما المتلاحقة أو يحكما عليها بالبطلان. من هنا كان علينا ألا نبالغ في التغاضي عن بنيوية شكلية محض، ولا أن نجعل منها، كما يفعل التحليل النفسي، لبّ القضية.



إن الفرويدية المحافظة هي أكثر ما يكون تهافتاً على صعيد الأنثروبولوجيا العامة، حيث إنها لا تقدّم أي قراءة تحلينفسية للسفاح الملكي ولا حتى لأسطورة أوديب، ولا تتطرق إلى العلاقات المذهلة بين أسطورة أوديب والملكيّات الأفريقية. جُلّ ما تطلع به علينا الفرويدية هو ذلك التحريم العبقري المصوب من قبل فرويد باتجاه السفاح وقتل الأب، ولا تأتي بعد ذاك بأي جديد. على أن معظم الباحثين، بدل أن يقتنعوا بعجز التحليل النفسي في مجال يعنيه مباشرة، يوكلون إليه ضمناً ـ حتى المعارضون منهم ـ كل ما له علاقة بموضوع السفاح من قريب أو بعيد، فليس يسع أحداً في أيامنا الحاضرة أن يذكر مسألة السفاح الملكي من دون أن يُعرب عن تقديره لفرويد. والحال أن التحليل النفسي لم يقل شيئاً، قط، ولا يستطيع أن يقول شيئاً حاسماً، في موضوع السفاح الملكي، شيئاً يروي عطشنا للفهم، ويذكر **بأفضل ما لدى فرويد.**

إن غياب موضوع السفاح شبه التام عن الثقافة الغربية في أواخر القرن التاسع عشر هو الذي أوحى لفرويد بالفكرة القائلة إن الرغبة الشاملة والمكبوتة في ارتكاب السفاح الأمومي على مستوى البشرية جمعاء هي في أساس انعطاف الحضارة الإنسانية كلها. وإذا كان وجود السفاح في الطقوس والميثولوجيا البدائية يعتبر إثباتاً ساطعاً لهذه الفرضية، فإن التحليل النفسي لم يفلح يوماً في جلاء الأسباب وتبيان الوجوه التي تجعل غياب السفاح عن إحدى الثقافات يرمز إلى

عين ما يرمز إليه حضوره في آلاف الثقافات الأخرى. لقد كان فرويد على ضلال، بدون ريب، لكنه غالباً ما كان على صواب في صميم ضلالته تلك، أما الذين يشهّرون بضلالته فغالباً ما يخطئون باعتقادهم أنهم على صواب.

لقد كان فرويد يحدس بوجود شيء ما أساسي لنشوء كل ثقافة إنسانية وراء قتل الأب والسفاح في أسطورة أوديب. لكنه، في الإطار الثقافي الذي أنتج فيه أعماله، ألفى نفسه مدفوعاً، بصورة شبه حتمية، إلى الاعتقاد بأن الجرائم المنسوبة إلى الضحية الفدائية قد خوّلته الوقوف على الرغبة المخبوءة داخل كل نفس بشرية والإمساك بمفتاح كل تصرّف بشري. ثمة، في عصر فرويد، شهادات ثقافية يمكن فهمها بعض الشيء على ضوء غياب يمكن تحديده جزئياً بأنه غياب قتل الأب أو السفاح. لا يسعنا من جهة الأساطير والديانات، أن ننسب إلى التحليل النفسي نجاحاً يضاهي هذا النجاح، مهما يكن جزئياً ومحدوداً. ولكن ما عسى يخبئه كل من قتل الأب والسفاح حين يظهران على حقيقتهما في وضح النهار؟ أو يخبئان قتلاً أبويّاً وسفاحاً أكثر خفاء؟ ربما سلّمنا بذلك طوعاً، لكننا لن نجد في هذا الافتراض ما يمكن أن يوضح موضوعات أسطورية أخرى بل والسفاح نفسه حين يبرز بصورة حقيقية ضمن إطار طقسي[20].

لا نستغرب أن تضلّنا مزاعم التحليل النفسي حين لا يكون لدينا

(20) أكثر ما يناسب فرضيات التحليل النفسي هو، من دون شكّ، غياب كل إحالة إلى قتل الأب والسفاح في مجموعة الأساطير والطقوس العالمية. سوى أنّا نرى، في انتفاء هذا الغياب، أيضاً، كيف أمكن للتحليل النفسي أن يطمئن إلى حضور لا يقل عنه ثباتاً هو الإحالة المستمرة إلى قتل الأب والسفاح. إن الحقيقة براء من هذين النقيضين، لأن قتل الأب، وإن شكّل حقيقة قائمة، لا يكاد يتميّز عن سائر المخالفات الإجرامية. وكذلك بالنسبة إلى السفاح، فالسفاح الأمومي يؤدي بالنسبة إلى أشكال السفاح الأخرى دور **الأول بين متساوين**، على أبعد تقدير، إلا إذا كان، هو نفسه، مسبوقاً بعلاقة سفاحية مع الأخت أو أي =

قراءة تتوصل إلى فعل ما لم يفعله هذا الأخير. أما وقد تم لنا أن ندسّ تحت سفاح الأسطورة والطقس أساساً خفيّاً جدّ قريب من الأساس الفرويدي، وفي الوقت نفسه، جدّ بعيد، وانجلت لنا موضوعات لم يقم التحليل النفسي، يوماً، بإلقاء الضوء عليها، فقد وجب التساؤل ما إذا كانت شحّ النظرية التحلينَفسية قد بدأ بالانكشاف.

ليس السفاح معطى ثابتاً مطلق الأولية، لا في الملكيّات الأفريقية ولا في أسطورة أوديب، أمومياً كان أم غير أمومي، لكنه إشارة واضحة إلى شيء آخر يتعدّاه. كذلك الأمر بالنسبة إلى قتل الأب وكل جريمة وانحراف وكل ما تعجّ به الأساطير من أشكال البهيمية والوحشية. هذه الموضوعات وسواها تُقنّع اللاتمايز العنفي وتخفيه أكثر مما تدلّ عليه، ما يعني أن اللاتمايز العنفي هو المكبوت الحقيقي في الأسطورة، ذاك الذي ليس في جوهره رغبة،

= قريبة أخرى، ولكن ليس إلى درجة الجزم بأن تلك حيلة خبيثة من تدبير «اللاوعي» المتربّص للإيقاع بنا. وكيفما قلبنا الأمور يبقى التحليل النفسي أشبه بحزب توتاليتاري مثير للسخرية يترشّح إلى الانتخابات متوقّعاً 99,8 أو 0,3 في المئة من مجموع أصوات الناخبين، حتى إذا استيقظ في صبيحة اليوم التالي وجد نفسه في وضعية من «الترجّح» تستدعي عقد تحالفات انتخابية والقيام بمراوغات تكتية تنقض مبادئه الأساسية.

ثمة تحقيق إحصائيّ عن العنف بين الأقرباء أجراه كليد كلوكهوهن (Clyde Kluckhohn) على عدد وافر من الأساطير المحددة استراتيجياً في خمسين ثقافة موزّعة على نحو شبه متساو على ستّ مناطق حضارية كبرى. حدّد موردوك (Murdock) هذه الأساطير ضمن «النوع الأوديبي»، وقد خرج كلوكهوهن من تحقيقه بالنتائج الآتية: «إن الطرح الذي يجعل من الخصومة بين الأقرباء دافعاً أسطورياً أساسياً يرتكز على براهين مقنعة بامتياز. كذلك الطرح الذي يتناول العنف الجسدي بين هؤلاء الأقرباء أنفسهم يمكن إثباته أيضاً، في حين يتعذّر الدفاع عن دواعي قتل الأب ونظرية لورد رغلان (Lord Raglan) في قتل الملك إلا بنسبة من التأويل تحمّل الأمور ما لا تحتمل»، انظر: Henry Alexander Murray, «Recurrent Themes in Myth and Mythmaking,» in: Henry Alexander Murray, ed., *Myth and Mythmaking* (Boston: Beacon Press, 1968),

ونحن لا نعلق على هذه الإحصاءات، بطبيعة الحال، إلا أهمية نسبية جدّاً.

بل رعب، رعب مبعثه العنف المطلق. ومن عساه ينكر وجود مثل هذا الرعب الفائق الوصف وراء الرغبة، بل من عساه ينكر أن هذا الرعب هو أقوى من الرغبة نفسها، وأنه الوحيد القادر على إفحامها والانتصار عليها؟

إن قتل الأب والسفاح يمثـلان قمة الأزمة الذبائحية من منظور شمولي مطلق، أما على مستوى الفرد، فإنهما يسدلان قناعاً متوسط الشفافية على هذه الأزمة التي تخفى على أنظارنا بالكلية ما دمنا نلقي بها كاملة على عاتق الضحية الفدائية. ليس الجنس أساس الأساطير الخفيّ ولا يمكن أن يشكل أساساً حقيقياً لها لأنه مكشوف، لكنه جزء من هذا الأساس بحكم اعتلاقه بالعنف وتوفيـره له ظروف الانفجار. الجنس حاضر حضور العوامل الطبيعية في الأساطير، لا بل إن دوره فيها يفوق دور الطبيعة أهمية. لكنه لايزال دونها حسماً طالما أن الطبيعة تحتل المرتبة الأولى في قتل الأب والسفاح وتكون مصحوبة بعنف فردي محض من شأنه أن يشكل حاجزاً أخيراً في وجه التبادل العنفي المتواصل وتهديده المطلق، ذلك التهديد الذي، لو لم يجد الإنسان حماية لنفسه منه في الإنكار والإغفال، أي الضحية الفدائية، لتسبّب في فناء البشرية جمعاء.

لقد زال الرأي القائل إن الموضوعات الميثولوجية تخفي خشية البشر حيال الظاهرات الطبيعية، وحلّ مكانه في القرن العشرين رأي آخر يعتبر أن ما تخفيه هذه الموضوعات هو خوف البشر أمام حقيقة رغبتهم الجنسية التي هي «سفاحية» محض. لكن المقولتين أسطوريتان، بمعنى أنهما تقعان على خطّ امتداد الأسطورة نفسه وتكملان عملهما كسائر المقولات المطروحة حتى اليوم، كونهما تستران مرة أخرى ما كانت الأسطورة تستره على الدوام. مع ذلك، لا يجوز أن نساوي بين المقولتين المذكورتين، لأن فرويد يبقى

«دون» أسلافه أسطوريةً، فالحياة الجنسية هي أكثر ارتباطاً بالعنف البشري من الرعد والزلازل التي هي الأساس الخفيّ لكل تمثل أسطوري. ولما كان الجنس «المجرّد»، «الخالص»، في حالة تواصل دائم مع العنف، فقد كان يشكل آخر قناع يتخفى وراءه هذا الأخير، وفي الوقت نفسه، بداية اعتلانه. تلك حقيقة تاريخية، إذ غالباً ما تسبق التفجراتِ العنفية مراحلُ من «التحرّر الجنسي»، وهو ما يصح في أعمال فرويد نفسه حيث تنزع دينامية هذه الأعمال إلى تخطّي انفلاش ـ الجنس الأساسي باتجاه المغامرة الملتبسة التي سيخوضها في **الطوطم والمُحرّم**، وأيضاً باتجاه مفاهيم أخرى مثل غريزة الموت. من هنا كنا نرى في فرويد إحدى مراحل الكشف عن مكبوت أعمق من مكبوته الخاص يلفي نفسه مشدوداً إليه بشكل غامض. هذا المكبوت هو العنف المطلق الذي لايزال يحتجب وراء بعض أشكال الجهالات الذبائحية.

V

ديونيسوس

في كل المجتمعات، تقريباً، **أعياد** تحافظ طويلاً على طابعها الطقسي، وأكثر ما يلفت المراقب الحديث فيها انتهاك المحظورات انتهاكاً يتجلى في التساهل بشأن الاختلاط الجنسي بل وتطلّبه أحياناً إلى حدّ تعميم السفاح في بعض المجتمعات.

ينبغي إدراج المخالفة والانتهاك ضمن نطاق أكثر اتساعاً يتمثل في زوال الاختلافات كلياً، بما يستتبعه ذلك من إلغاء أو انقلاب مؤقتين للتراتبيات العائلية والاجتماعية يتجليان في عصيان الأولاد لوالديهم والخدم لمعلّميهم والفلاحين لأسيادهم. يطالعنا موضوع الاختلاف المُبطل أو المعكوس هذا من خلال ما يرافق العيد من جوانب جمالية تتمثل في مزيج الألوان المتنافرة واللجوء إلى التنكر وحضور المهرجين بثيابهم المبرقشة وهذرهم المتواصل. أيضاً يُسمح في أثناء العيد بالمزاوجات المنافية للطبيعة واللقاءات العابرة، لا بل يُصار إلى تشجيعها.

غالباً ما يرافق زوال الاختلافات، كما هو متوقع، أعمال عنف ونزاع، فيشتم المرؤوسون رؤساءهم وتعمد كل فئة من الشعب إلى

فضح عيوب الفئة الأخرى ورذائلها، فتدب الفوضى وتتفاقم النزاعات، ولو أن موضوع المنافسة العدائية قد لا يظهر، إلا بشكل ألعاب ومباريات ومنافسات رياضية شبه مطقسة، في كثير من الحالات. زد على ذلك أن الأعمال تتوقف في كل مكان ويقبل الناس على المأكول والمشروب بإفراط ربما بلغ حدّ التبذير الجماعي لمؤن استغرق ادّخارها شهوراً طويلة.

مما لا شكّ فيه أن العيد يشكل إحياء لذكرى الأزمة الذبائحية. وقد يبدو مستغرباً أن يتذكر الناس في أجواء الفرح هذه تجربةً مروّعة إلى هذا الحدّ. سوى أنه لا يصعب علينا جلاء هذا السرّ، فالعناصر الاحتفالية حصراً، تلك التي تؤثر فينا أكثر من سواها وتطغى على العيد حتى لا يبقى في خاتمة تطوّره إلاها، ليست هي علة قيام العيد، وإنما يكمن جوهر العيد في كونه تمهيداً وتهيئة للذبيحة التي ترسم ذروته وخاتمته، في آن. وقد أشار روجيه كايوا (Caillois) بوضوح، إلى ضرورة إنشاء مثل هذا الربط بين نظرية العيد ونظرية الذبيحة(1)، فإذا كانت أزمة الاختلافات بما يصحبها من عنف متبادل تشكّل مادة احتفال مبهج، فذلك بصفتها تمهيداً اضطرارياً للحل التطهيري المنبثق منها. إن الطابع الخيّر للإجماع التأسيسي ينزع إلى الماضي ويتوق إلى تجميل الجوانب الشريرة للأزمة التي يدرك دلالاتها التبدّل نتيجة ذلك، ومتى اكتسب اللاتمايز العنفي دلالة إيجابية تحول إلى ما نسمّيه عيداً، في النهاية.

لقد مرّت بنا تفسيرات من هذا النوع يصحّ إدراجها في إطار

---

(1) Roger Caillois, *L'Homme et le sacré: Edition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré,* 2e éd. ([Paris]: Gallimard, 1950), p. 127.

العيد، ولو جزئيّاً. منها السفاح الطقسي الذي يخلص إلى اكتساب قيمة خيّرة تكاد تبدو مستقلة عن الذبيحة، حيث كان الأرستقراطيون والحرفيّون في بعض المجتمعات، يمارسونه بشيء من السرية قبيل إقدامهم على أمر جلل، ظناً منهم أنه «مجلبة للفأل الحسن». وإذا كانت الطقوس التي ترافق تتويج الملوك الأفارقة وتجديدهم غالباً ما تنطبع بميزات تقرّبها إلى العيد، فإن من الأعياد التي لا علاقة مباشرة لها بالملك الحقيقي ما يكون لها ملك مؤقت، شأن «ملك المضحكين» الذي ليس إلا ضحية معدّة للذبيحة المقبلة، حتى إذا شارف العيد على نهايته، تمت التضحية به ومن خلاله بالملك. نرى، إذاً، كيف تتجذّر الملكيّة، حقيقية كانت أم وهمية، دائمة أم مؤقتة، في تفسير معيّن للعنف التأسيسي يتمحور حول الضحية الفدائية.

إن وظيفة العيد لا تختلف عن وظيفة ما عداه من طقوس ذبائحية، فالمطلوب، وهذا ما فهمه دوركهايم (Durkheim) حقّ الفهم، هو إحياء النظام الثقافي وتجديده بتكرار التجربة التأسيسية وإيجاد مصدر يعتبر ينبوع كل خصب وحيوية. في تلك اللحظة، بالتحديد، تكون وحدة الجماعة في منتهى التوثق والإحكام، كما يكون الخوف من الوقوع مجدّداً في العنف المتواصل أشدّ منه في أي وقت آخر.

يبدو النظام الثقافي، في نظر البدائيين، أشبه بكنز ثمين مهدّد تتعيّن حمايته وتنميته لا اطّراحه وتحريفه، ولا حتى تطويعه، بأي وجه كان. لذا كان العيد لا يحفظ تجاه «المحرّمات» تينك الشكوكيّة والعداوة اللتين نتميّز نحن بهما ونسقطهما على الفكر الديني البدائي. أما نظريات السيكو ـ سوسيولوجيا المعاصرة والقائلة بالتخلص من التوترات (Release of Tensions)، والاسترخاء الأبدي، فلا تدرك إلا

جانباً واحداً من العمل الطقسي، وإدراكها له ناقص يعكس روحية غريبة كلياً عن روحية الطقس الأولي.

ينهض العيد على تفسير معيّن للعبة العنف يفترض قيام تواصل بين الأزمة الذبائحية وحلها، حتى إذا أصبحت هذه الأزمة جزءاً لا يتجزّأ من الانفراج تحوّلت إلى مادة سرور وابتهاج. على أن هذا التفسير لا يعدو أن يكون واحداً من جملة تفسيرات ممكنة، وقد رأينا، في حالة السفاح الملكي، أن الفكر الديني الذي ينظر إلى العلاقات بين الأزمة وخاتمتها لا مندوحة له من سلوك أحد طريقين نقيضين: طريق التواصل وطريق الانقطاع اللذين لا يفتآن يتجاذبانه، مما يضعنا أمام تفسيرين كلاهما على خطأ وصواب. الواقع أن ثمة تواصلاً بين الأزمة والعنف التأسيسي، وأن الفكر الديني قادر على تبنّي أحد هذين الحلّين، والتشبث به لاحقاً، حتى وإن كان على وشك سلوك الطريق الآخر.

يمكن الانطلاق من تقدير شبه مسبق باتخاذ بعض المجتمعات هذا الخيار الأخير، مما يفسّر قيام **عيد ـ مضاد** إلى جانب العيد الأساسي، فبدل أن تسبق طقوسَ الطرد الذبائحية مرحلةُ إباحة وتحلل، تأتي هذه الطقوس لتتوّج مرحلة تقشف قصوى وتشدّد مضاعف في احترام النواهي واجتناب المحظورات، حيث تعمد الجماعة إلى اتخاذ احتياطات خارقة للعادة منعاً لسقوطها مجدّداً في حلبة العنف المتبادل.

ذلك ما قُيض لنا أن نلاحظه، بالفعل، فمن المجتمعات ما يملك طقوساً شديدة الشبه بالعيد من حيث صفة التكرار الدوري والتوقّف التام عن الأعمال العادية، واشتمالها على رُتَب طرد ذبائحي، طبعاً، وفي الوقت نفسه من الاختلاف عنه بحيث تشكل، على صعيد التفسير الإثنولوجي، لغزاً شبيهاً بلغز السفاح الملكي في

تجاذبه ما بين إلزام ورفض. إن المحظورات الثقافية هنا، بدل أن يدركها التراخي المؤقت، تتعزّز كلها من دون استثناء.

والناظر في طقوس الإنكوالا سوازي يرى أنها توافق مفهوم العيد ـ المضاد من عدة جوانب، إذ تكون العلاقات الجنسية، حتى أكثرها شرعيةً، محظورةً طوال فترة إقامة هذه الطقوس. حتى الاسترسال في النوم الصباحي ممنوع، وكل احتكاك جسدي بين الأشخاص وأنفسهم، مما يُلزمهم التوقف عن الاغتسال وحكّ الرأس وسوى ذلك، ويُشيع تهديداً ملحّاً بالعدوى المدنّسة، عدوى العنف التي يرزح تحت وطأتها الجميع. كذلك يشمل الحظر الغناء والصياح، ويجري توبيخ الأولاد إذا ما أكثروا من الضجيج في أثناء لهوهم.

يقدّم فرايزر، في كتابه: **الغصن الذهبي**(*)، **مثلاً جميلاً عن العيد ـ المضاد، هو مثل كيب كوست** (*Cape Coast*) في شاطئ الذهب، حيث يتوقف قرع الطبول وتسكت البنادق مدّة أربعة أسابيع لا يعود يُسمح خلالها بأي نقاش، فإذا وقع خلاف وعلت لهجة الأحاديث، حضر المتخاصمون أمام شيخ العشيرة الذي يفرض عليهم غرامات باهظة، دونما تمييز، وتلافياً لوقوع أي شجار بسبب فقدان المواشي، تعتبر الحيوانات الضالة من نصيب من يجدها من غير أن يحقّ لصاحبها التقدّم بأي شكوى عليه.

من الواضح أن الغاية من هذه التدابير كلها هي تدارك الصراع العنفي. وإذا كان فرايزر لا يملك لما تقدّم أي تفسير، فإن حدسه الإثنولوجي المتفوّق جدّاً على آرائه النظرية، قد حمله على تصنيف

(*) انظر: James George Frazer, *The Golden Bough; a Study in Magic and Religion*, 3d Ed., 12 vols. ([London: Macmillan and Co., 1911-1915]).

هذا النوع من الظاهرات في خانة العيد. وليس منطق العيد- المضاد ليقلّ وضوحاً عن منطق العيد الأصلي، لأن المقصود به إعادة إحياء مفاعيل الإجماع العنفي الخيّرة من خلال تنظيم ما يسبقه من مراحل مخيفة يُصار إلى استذكارها بطريقة سلبية، هذه المرة. من الواضح أيضاً، أياً تكن المدّة الزمنية الفاصلة بين رتبتين تطهيريتين، أن خطر الانفجار العنفي يتفاقم بنسبة ابتعادنا عن الأولى واقترابنا من الثانية. من هنا يقتضي، بفعل تراكم الأدناس، أن يحاط كل تطوّر في المرحلة التي تسبق الاحتفال بالرتبة الطقسية مباشرة ـ وهي مرتبطة بالأزمة الذبائحية ـ بحرص فائق، لما تشعر به الجماعة من أنها مخزن ذخيرة حقيقي على وشك الانفجار. لقد تبدّلت أيام العربدة والفسق (Saturnales) إلى تقشّف وزهد، وتحوّلت حلقات الرقص الباخوسي المجنون (Bacchanale) إلى أيام صوم عظيم، لكن غاية الطقس ظلت هي نفسها.

من المفترض أن تقوم بين العيد والعيد-المضاد، كما هو حاصل فعلاً، «أعياد مختلطة» تتلاءم مع تفسير أكثر تعقداً وتنوّعاً للعلاقة القائمة بين الأزمة واستتباب النظام، تفسيرٍ يدخل في اعتباراته الاتصال والانقطاع اللذين ربما كان انشعابهما، أقله في بعض الحالات، ظاهرة متأخرة لها علاقة بإبعاد العنف الأساسي، وبالتالي، بتمثُّل أسطوري أكثر تطوّراً. إن المراقب الحديث يرحب بهذا التصنيف الجديد الذي يوافق آراءه المسبقة لابل إنه، في بعض الأحيان، يضاعف من حدّته، ويضطلع بسؤوليته كاملة.

أما إذا كنا نغفل طبيعة العيد الحقيقية، فلأن الأحداث القائمة وراء الطقس يغشاها الغموض يوماً بعد يوم. لقد فُقد الغرض الحقيقي وتقدّم العرضي على الجوهري ما جعل وحدة الطقس تميل إلى التفتت في احتمالات أحادية ومتناقضة. ولاغروَ، فعندما يوفي الفكر

الديني إلى درجة من الجهل تداني جهلنا يكتسب الطقس خصوصية نحسبها أساسية وأوليّة في حين أنها نتيجة لاحقة. من ذلك ظننا أن التقشّف والتموّت بعيدان كل البعد عن حقيقة العيد، فيما الحقيقة أن مصدرهما واحد وغالباً ما نجدهما في حالة توازن «جدلي» حيثما كان هنالك طقس يحافظ على حيويته. وهكذا، فبقدر ما تبتعد الطقوس عن وظيفتها الحقيقية، يتمايز بعضها عن بعض وتصبح موضوع تفسيرات سكولاستية تعمل على تعميق هذا التمايز باستمرار، فلا يبقى إلا أن تواظب التوصيفات العلمية على السير في الاتجاه نفسه.

لم يعد العالم الحديث يجهل منذ فرايزر، بنوع خاص، أن بعض الأعياد كانت في غابر الأزمنة تتضمّن ذبائح بشرية. لكننا لا نشكّ في أن الملامح المميّزة لهذه العادة وتنويعاتها التي لا حصر لها مردّها كلها، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى عنف جماعي وتأسيسي، أي، إلى قتل عسفي مُحرِّر. على أنه ليس من الصعب أن نبيّن حصول مثل ذلك أيضاً في الأماكن التي زالت منها التقدمة الذبائحية من دون أن يلزم عنه زوال طقوس أخرى يسهل التأكد من طابعها الذبائحي، كطقوس طرد الأرواح الشريرة. وكثيراً ما تأتي هذه الطقوس في ذروة العيد التي هي عين خاتمته ما يعني أنها تحتلّ في العيد مكان الذبيحة بالذات، حتى حين لا تقترن بها مباشرة، يسهل علينا أن نتبين أنها تؤدّي الدور نفسه مما يؤكد حلول هذه الطقوس مكان الذبيحة.

ولكن، كيف يُطرد الشيطان، أو الأرواح الشريرة؟ يكون الطرد بإطلاق صرخات مدوّية وتحريك الذراعين بعنف وإحداث قرقعة عظيمة بالسلاح أو الأدوات المنزلية، فضلاً عن التلويح بالعصي. ولعل أبسط اليقين أن يتم طرد الشيطان بضربات مكنسة، حين يكون المرء من الغباء بحيث يعتقد بوجوده! ويخلص الحكيم المحدَث والمتحرّر الفرايزري إلى الاستنتاج بأن التطيّر يتصوّر الروح الشرير في

هيئة وحش ضخم يهرب إذا نجحنا في تخويفه. أما العقلانية فإنها لا تعنى بطرح السؤال حول عادات تبدو لها من الانكشاف والوضوح بحيث لا تحتمل أي تأويل.

على أن من الممكن جدّاً، في الحالة التي نحن بصددها، وحالات أخرى كثيرة، أن ينطوي الفهم القانع و «اليقين الفطري» الساذج على أكثر الحقائق جوهرية، فما التعزيم، في الأساس، إلا عنف مرتكب ضدّ الشيطان وأعوانه. هذا العنف الختامي يسبقه في بعض الأعياد قتال مصطنع بين المُعزِّمين أنفسهم، ولما كانت هذه اللقطة شديدة الشبه بما يطالعنا في العديد من الطقوس الذبائحية حيث تسبق فعل التضحية شجارات طقسية ونزاعات شبه حقيقية أو صوَريّة بين المضحِّين أنفسهم، فقد وجب تفسير الظاهرة المذكورة بالطريقة نفسها في كل الحالات.

لقد أورد فرايزر مثلاً جاء فيه أن شبان القرية كانوا يطوفون من بيت إلى بيت من أجل ممارسة التعزيم في كل من المساكن على حدة، مفتتحين جولتهم تلك بشجار حول المسكن الذي يتعيّن عليهم زيارته في البداية ـ (يحترس فرايزر، وفاء منه بشروط البحث الوضعيّ من التغاضي حتى عن أدق التفاصيل التي تعجز نظرياته عن شرحها، وذلك كافٍ لجعله يستحق منا كل تقدير). ما نراه أن الشجار التمهيدي، هنا، هو محاكاة للأزمة الذبائحية، أما التعزيم الذي يلي هذا الشجار فهو بمثابة الذبيحة، وكلاهما محاكاة **للعنف الإجماعي** الذي يجري تطعيم **العنف المتبادل** به، لما يملكه من مفاعيل عجائبية لولاها لسقط بينهما، في الحقيقة، كل تمييز.

وما إن يتوقف الشجار حتى يعود الإجماع، فندرك أن ساعة الضحية الفدائية قد دقت مؤذنة بإنشاء الرتبة الطقسية، ما يخوّلنا الاستنتاج بأن موضوع الشجار، تحديداً، هو هذه الرتبة التي تتمثل في اختيار الضحية المعدّة للطرد. وما يحدث في أثناء الأزمة هو أن

كلاً يريد أن يلفظ كلمة العنف الأخيرة ويفحم خصمه المباشر. كل يريد أن يضرب الضربة الحاسمة التي لن تعقبها أخرى، ولأنها كذلك فهي ستشكل نموذجاً للطقس.

تتحدث بعض النصوص اليونانية بأسلوب مبهم عن ذبيحة - بشرية - قررت جماعة ما، لا ندري ما إذا كانت مدينة أو جيشاً، أن تقدّمها إلى أحد الآلهة. وبحسب الصيغة اليونانية أن القوم المعنيين كانوا متفقين على مبدأ الذبيحة ومختلفين في ما بينهم بشأن اختيار الضحية. لقد تعمّد الشارح أن يعكس ترتيب الأحداث لكي تستقيم الأمور، فالعنف هو الذي يولد، أولاً، في غياب كل تبرير، وبعده يأتي الإيضاح الذبائحي. وإذا كنا نعتبر هذا الإيضاح ذبائحيّاً، بكل معنى الكلمة، فلأنه يخفي مجّانية العنف، أي العنصر غير المبرر فيه، حصراً. وبعبارة أخرى، إن الإيضاح الذبائحي يتجذّر في العنف الختامي الذي يتبيّن لنا، آخر الأمر، أنه ذبائحي مادام يضع حدّاً للشجار للقائم. هنا يمكن الكلام على تمثل أسطوري أدنى، لأن القتل الجماعي الذي يتيح تجديد النظام يلقي بظلال الماضي الأولي على الرغبة الوحشية التي تدفع بأعضاء المجموعة إلى التقاتل في ما بينهم، ويحتجزها ضمن أكثر الأطر الطقسية بداءة، بحيث يصبح القتل ذبيحة وما يسبقه من اختلاط فوضوي شجاراً طقسيّاً بشأن الضحية المثلى، تلك التي تستدعيها شفقة المؤمنين أو إيثار الألوهة. وعليه، فالسؤال الوحيد الذي يقتضي إيجاد جواب عنه هو الآتي: مَن يُضحّي بمَن؟

إن الشجار بشأن اختيار المسكن الأول لإطلاق التعزيم يخفي شيئاً من هذا القبيل، أعني مسار الأزمة كله وانحلالها العنيف، وما التعزيم إلا الحلقة الأخيرة في سلسلة انتقامات متلاحقة.

ثم، بعد أن يكون المشاركون قد استرسلوا في العنف المتبادل، يضربون **في الفراغ كلهم معاً** .هنا تنجلي حقيقة مشتركة بين الطقوس كلها، وإن تكن دون ما هي عليه في هذا النموذج التعزيمي سطوعاً، مؤدّاها أن العنف الطقسي لا يستفز أي خصم، ولا يصادف أي مناوئ أمامه، فطالما أن المعزّمين يسددون **كلهم مجتمعين** ضربات من البدهي ألا يردها إليهم أحد، فلا خطر من أن يستأنفوا القتال في ما بينهم، «بشكل جدّي» على الأقل. هنا يكشف الطقس أصل نشأته ووظيفته. إن استعادة الإجماع بفضل آلية الضحية الفدائية توجب الحرص على عدم انحلال هذا الإجماع، لذا كانت الجماعة تصمم على البقاء متحدة ضدّ «الأرواح الشريرة» وأمينة، أي مخلصة لقرارها بعدم السقوط في الخصومة اللامتناهية. إن الطقس بتشديده على هذا القرار ودعمه يؤكّد عودة الفكر الديني، باستمرار، إلى أعجوبة الأعاجيب هذه، إلى كلمة العنف الأخيرة التي غالباً ما تكون من التأخر وارتفاع الكلفة بحيث تبدو في عيون البشر وكأنها الشيء الجدير بالوقاية والحفاوة والتذكّر والتكرار والإحياء بألف طريقة وطريقة، تداركاً لأي سقوط من العنف المتعالي إلى العنف السجالي الذي لم يعد ضرباً من «المزاح»، بل عامل تفرقة وتدمير.



نرى، إذاً، كيف استطاعت فرضيتنا العامة في الأزمة الذبائحية والإجماع العنفي أن تلقي الضوء على عدد من الجوانب الخاصة بالعيد والتي لايزال يلفها الغموض حتى يومنا هذا، وكيف عادت ظاهرة العيد فأثبتت قدرة هذه الفرضية التفسيرية، بالمقابل. لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن تعامي المحدَثين عن العيد، والطقس، عموماً، لا يملك إلا أن يمدّ في أجَل الديني ويدعم تطوّره بالذات،

إذ بقدر ما تغيب المظاهر الطقسية يقتصر العيد على ترف الاسترخاء المُباح، وهو ما يصرّ على رؤيته فيه عدد كبير من المراقبين المحدَثين. إن فقدان الطقس التدريجي وتفاقم حال الإغفال المستمرّ هما وجهان لحقيقة واحدة، في الواقع، وما يتأدّى إلى تفكّك الأساطير والطقوس، أي الفكرِ الديني جملة، ليس انبلاج الحقيقة عاريةً، بل حصول أزمة ذبائحية جديدة.

أما الآن، وقد تمّ تجريد العيد من شعائره الطقسية وكل إحالة إلى الضحية الفدائية والوحدة التي يعيد بناءها، فلم يبقَ وراء المظاهر المرحة والأخويّة التي كان يحفل بها إلا نموذج واحد هو نموذج الأزمة الذبائحية والعنف المتبادل. لذا يستولي على الفنانين الحقيقيين في أيامنا نوع من الوجوم التراجيديّ أمام تفاهة عيد تمّ تحويله إلى عطلة دائمة وسطحية وعودٍ طوباوية يعبق بها «عالم من الفراغ المريح»، حيث إنه بقدر ما تكون العطلة مضجرة، خمولة، مبتذلة يتراءى من خلالها حضور راعب مسيخ. إن موضوع العطلة التي **تفسد** (Tourne mal) يعود تلقائياً إلى الواجهة ويسيطر على الأعمال السينمائية لمخرج اسمه فليني (Fellini)، بعدما سبقت معالجته بأشكال مختلفة من قبل آخرين.

ليس العيد الذي **يفسد** بانقلابه إلى شرّ وسوء موضوعاً جمالياً مُسِفّاً، غنيّاً بالمفارقات المغرية وحسب، بل هو علامة في أفق كل «انحطاط» فعلي. وما علينا، إن أردنا التحقق من ذلك، إلا أن ننظر إلامَ يؤول العيد في بعض المجتمعات التي هي حتماً مريضة، كاليانومامو (Yanomamö) حيث لا يخمد أوار الحرب، وتلك الثقافات التي تعيش طور التفكك العنفي في أجلى مظاهره، كالـ «كاينغانغ» (Kaingang) حيث الأوضاع أكثر تردّياً. لقد فقد العيد

في هذه المجتمعات جميع ميّزاته الطقسية وفسد، بمعنى أنه عاد إلى بداياته العنيفة، وبدل أن يكبح جماح العنف شرع يمهّد لافتتاح حلقة ثأر جديدة. لم يعد العيد مكباحاً للقوى الشريرة بل حليفاً لها بفعل انقلاب شبيه بذلك الذي رصدناه في الذبيحة، وقد بات من الواضح أن الطقوس ليست بمأمن منه، هي أيضاً:

«كانت الضحايا المعدة للذبح تُدعى إلى العيد وبعد أن يقدّم لها الشراب تُذبح. لقد كان الكاينغانغ يقرنون دائماً بين فكرة العيد وصورة النزاع والقتل. ولئن كانوا يدركون كل مرة أنهم يجازفون بحياتهم، فهم لم يرفضوا دعوةً قط، ربما اعتقاداً منهم بأن الاحتفال بعيد يضم قسماً كبيراً من أبناء العشيرة بهدف الاستمتاع والابتهاج من شأنه أن يساعد على توثيق صلات القربى وتجدّدها، وأن مشاعر العطف التي يظهرها الناس بعضهم تجاه بعض مرشحة للنموّ في ظلّ أجواء الألفة والحميمية التي يولدها هذا الاجتماع.

«ذلك ما كان يحصل بالفعل، أحياناً، لكن أعياد الـ «كاينغانغ» غالباً ما كانت تنطبع بالشجار وأعمال العنف بدلاً من مظاهر المودّة والتضامن، حيث كانوا يستسلمون للسكر رجالاً ونساء، فيأخذ الرجال منهم يفاخرون بمآثرهم الباهرة ويتبجّحون بسفاهتهم الطائشة أمام أولادهم. كما كانوا يتجولون وسيماء الصلف على وجوههم، ولا يتورّعون عن شهر الرماح والهراوات والتلويح بها مذيعين انتصاراتهم السالفة ومنبئين باغتيالاتهم المقبلة. وفي غمرة هياجهم وسكرهم المتزايدين، كانوا يستديرون نحو جيرانهم فيتحدونهم بهدف استدراجهم إلى القتال، إما لأنهم يشتبهون باعتدائهم على نسائهم، وإما لأنهم اعتدوا على نساء جيرانهم وباتوا يتوهمون أنهم موضع كراهيتهم وحقدهم».

يعجّ فولكلور الكاينغانغ بقصص الأعياد التي تنتهي بمجازر، حتى لنجد في عبارة «إعداد نعش فلان» من المعاني المقلقة ما يغنينا عن كل تعليق(2).



إن معرفتنا الشاملة هذه بالعيد تخوّلنا إجراء قراءة لأسطورة إغريقية أخرى هي أسطورة ديونيسوس، مستعينين بتراجيديا عنوانها: **الباخنات** (*Bacchantes*). هذا التحليل الجديد الذي يكرّر في جزء منه تحليلنا للأسطورة الأوديبية كفيل بأن يتيح لنا التثبّت من صحة فرضيتنا الأساسية بشأن لعبة العنف والإضاءة على بعض جوانبها، تمهيداً لاقتيادنا نحو مسائل جديدة.

الباخوسيات (*Bacchanale*) عيد بالمعنى الذي جرى تحديده في الصفحات السابقة، يتوافر فيه جميع ما أحصيناه من ميزات جوهرية. وقد قدّم الشاعر التراجيدي مسرحية **الباخنات**، أولاً، وكأنها باخوسيات طقسية، مشيراً إلى زوال الفروقات على أثر إطاحة الإله بالحواجز الفاصلة بين البشر من مال وجنس وتفاوت في الأعمار... إلخ، فالكل في هذا العيد مدعوّ إلى عبادة ديونيسوس، وفي الجوقات يختلط الشيوخ بالفتيان، وتتساوى النساء بالرجال.

إن **باخوسيات** أوريبيدس هي باخوسيات نساء طيبة، فبعد أن أقام ديونيسوس عبادته في آسيا، عاد إلى مدينته، مسقط رأسه، بملامح رسول شاب يمارس على معظم الرجال والنساء قدرة إغواء خارقة تقع تحت تأثيرها جميع نساء طيبة بمن فيهن عمته أغافيه

(2) Jules Henry, *Jungle People, a Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil,* With a Foreword by Ruth Benedict and an Added Note to the Reader by the Author (New York: Vintage Books, [1964]), pp. 56-57.

(Agavé) وابنة عمّه إينو (Ino)، فيندفعن خارج منازلهنّ، وقد استحوذ عليهن سحر هذا الإله وأغراهن باللهو على جبل السيثرون (Cithéron) حيث يحتفلن بالباخوسية الأولى.

على أن تيه الباخنات الغرامي في بداياته سرعان ما تحوّل إلى كابوس دموي، حين تروح النسوة المتحللات من كل قيد ورادع يرتمين على كل من يصادفنه في طريقهن غير مميّزات بين بشر وحيوان. وحده بانتيه (Penthée)، ملك طيبة وابن أغافيه القادم من خارج، شأن تيريزياس وكريون في **أوديب الملك**، ظلّ يقاوم مصرّاً على إنكار ألوهة ابن عمّه، وقبل أن يعصف به الدوار الشامل، وصف الوضع بنظر ثاقب:

ما كدت أعود من السفر حتى علمت

بالكارثة غير المنتظرة التي حلّت بمدينتنا.

من المؤكّد أن «الكارثة غير المنتظرة» هي الأزمة الذبائحية التي تنتشر بسرعة صاعقة، دافعة بضحاياها إلى ارتكاب أعمال جنونيّة، وتضرب كل من يستسلم لها ويجاريها، شأن ما هي عليه حال العجوزين، أمن باب الحكمة كان ذلك أم الانتهاز، وأيضاً، كل من يقاومها، نظير بانتيه المسكين الذي تجرأ وحده على التصدّي لها قبل أن يجرفه مدّها العارم. بذلك يكون انتصار العنف أمراً محققاً سواء استسلمنا له بملء إرادتنا أو قاومناه بكل ما أوتينا من وسائل.

وليست الروح الباخوسية لتتميّز عن العدوى الشريرة، على مدار العمل التراجيدي، فعندما حاول بانتيه أن يبعد جدّه الساعي إلى اقتياده للاحتفال بعيده الغريب، صاح به هذا الأخير قائلاً: «لا تلوّثني، بل اذهب أنت وكن باخناً». إن الانفجار الديونيسي هو هدم للمؤسسات وانهيار للنظام الثقافي، وقد تمت الإشارة إليه بوضوح

في ذروة العمل المسرحي حيث جرى تهديم القصر الملكي، مما يؤكّد أننا عبثاً نسعى إلى السيطرة على إله العنف. لقد بذل بانتيه أقصى جهده من أجل سجن المحرّض الشاب الذي كان ديونيسوس يتلبس ملامحه، وبينما كان كل شيء يتهاوى في اللهب، إذا بالألوهة تخرج سالمة من بين الأنقاض.

إن تراجيديا **الباخنات** هي مثال العيد الذي **يفسد**. وليس لنا أن ندهش لهذا التطوّر المحزن، فالباخوسيات التي تطالعنا ليست إلا الباخوسيات الأولية، أي الأزمة الذبائحية. إن التراجيديا تؤكد هذه القراءة للعيد بردّها إيّاه إلى أصوله العنفية، أي العنف المتبادل. ذلك يعني أن أوريبيدس يطبّق على الأسطورة وعبادة ديونيسوس علاجاً شبيهاً بذاك الذي كان يفرضه سوفوكليس على أسطورة أوديب، باهتدائه إلى التناظر الصراعي الكامن وراء الدلالات الأسطورية التي تدلّ عليه بقدر ما تُخفيه، وأيضاً، وراء الطقس، هذه المرة.

تسهل هذه المهمّة بقدر ما تواصل الباخوسيات جانباً أساسياً من الأزمة الذبائحية، هو زوال الفروقات، مما يمهّد للانزياح السريع باللاإختلاف الديونيسي من طور المسالمة الأولى إلى طور اللاتمايز المتمادي في العنف. إن انعدام الاختلاف الجنسي الذي يظهر في الباخوسيات الطقسية وكأنه عيد للحب والأخوّة، يتحول في سياق العمل التراجيدي إلى عامل تعارض وخصومة مع انصراف النساء إلى ممارسة أعنف النشاطات الذكورية، كالصيد والحرب، وتعييرهن الرجال بالتخنّث وقلة العزم. وقد راح ديونيسوس، شخصياً، يحرّض على الفوضى والهدم متلبّساً صورة فتى جميل الملامح منسدل الشعر. أما بانتيه فإنه بعد أن عاب عليه مظهره المخنّث عاد فوقع، هو الآخر، تحت تأثير رغبة منحرفة حملته على التنكر بشخص إحدى الباخنات بهدف ترصّد النساء على منحدرات جبل السيثرون.

والملاحظ في**الباخنات**، أيضاً، فقدان الاختلاف بين الإنسان والحيوان، وهو دائم الارتباط بالعنف، فقد انقضّت الباخنات على قطيع من الأبقار ومزّقنه بأيديهنّ لأنهن حسبنه رجالاً قدموا لكي يعكروا صفو لهوهن، كما عمد بانتيه، تحت تأثير الغضب، إلى ربط ثور في إسطبله ظناً منه أنه يوثق ديونيسوس بالذات. أما أغافيه فقد ارتكبت خطأ معاكساً حين ظنّت ابنها بانتيه «شبلاً» وسددت إليه أولى الطعنات حالَ اكتشاف الباخنات أنه يتجسّس عليهنّ.

ثمة في العمل التراجيدي اختلاف يصعب الإغضاء عنه ظاهريّاً، لكنه على وشك الزوال. إنه اختلافُ ما بين الإنسان والإله ما بين ديونيسوس وبانتيه، فما من صفة لدى ديونيسوس إلا ويملك نظيرها بانتيه. لقد كان ديونيسوس مزدوجاً، فمن جهة، هو ديونيسوس الذي تعرّف الميناداتُ(*) (Ménades) عنه بقولها إنّه حارس الشرعيّة الغيور وحامي الشرائع الإلهية والإنسانية، ومن جهة ثانية، هو الانقلابي المدمّر الذي يدفع بالعمل التراجيدي، وقد سبق التعريف، به نحو الانحلال. ومثله بانتيه الذي يبدو محافظاً ورِعاً وحامياً للنظام التقليدي، بصفته ملك طيبة، في حين تظهره أناشيد الجوقة منتهكاً، مستهتراً، جاحداً، يساهم في نشر الفوضى التي يدّعي التصدّي لها فتستدرّ تعدّياته الفاسدة غضب القدرة الإلهية على طيبة. لقد صار هو نفسه باخناً بعدما أدركه المسّ الديونيسي، مسّ العنف الذي يجعل الكائنات كلها متشابهة، بما فيها «البشر» و«الآلهة»، في غمرة أشرس التناقضات، بل بوساطتها بالذات.

ولو تفرّسنا في الملامح المميزة لكلا البطلين لوجدناها كلها إما متضمنة في الشخص البديل، وإما مستوحاة منه؛ ففي موازاة ألوهة

(*) المينادات هو اسم آخر للباخنات.

ديونيسوس التي تقابلها طبيعة بشرية خفيّة ينم عليها ظهوره بصورة فتى جميل، تطالعنا طبيعة بانتيه البشرية التي، وإن لم تتلبّس الألوهة، تتوهّج برغبة التأله الظاهرة في تلك الاعتدادات الفوْبشرية التي ترافق الاستسلام النهائي للروح الديونيسية:

حبّذا لو أستطيع أن أنقل السيثرون على ظهري

هو وخلواته، والباخنات!

في غمرة النشوة الديونيسية، يتجه كل اختلاف بين الإله والإنسان نحو التلاشي والزوال، فإن يكن من صوت للديونيسية التقليدية في المسرحية، فهو، من دون شكّ، صوت الميناداتِ الليديّات اللواتي أعلنّ بعيداً عن كل لبس أن الهياج المسعور يحوّل كل ممسوس إلى ديونيسوس آخر:

من يُدِرْ حلبة الرقص يصبحْ بروميوس(*).

ربّ قائل إن نشوة بانتيه والباخنات الطِّيبيّات مردها إلى **صلف** آثم، أما من ناحية ديونيسوس والمينادات، فَكل ما هنالك حقاً إلهي. حتى أسوأ أنواع العنف تصبح شرعيّة لأن الإله إله والإنسان إنسان. إنّه عين الصواب. كذلك على صعيد الحبكة العامة لا يفقد الاختلاف بين الإله والإنسان. وأكثر ما يتأكد ذلك في بداية التراجيديا ونهايتها، بخلاف ما تكون عليه الحال على مدار العمل التراجيدي حيث تتمازج الاختلافات كلها وتضيع، بما فيها الاختلاف بين الإنسانية والألوهة.

نرى، إذاً، أن النتيجة التي يتجه نحوها الإلهام التراجيدي هي نفسها في **الباخنات** و**أوديب الملك**. إنّه، إذ يظهر الطابع الاعتباطي

(*) بروميوس هو أحد أسماء ديونيسوس!

لكل الاختلافات بتذويبه القيم الأسطورية والطقسية في العنف المتبادل، يقتادنا حكماً إلى طرح سؤال حاسم حول الأسطورة والنظام الثقافي جملةً. غير أن سوفوكليس يحجم عن طرح هذا السؤال متيحاً للقيم الأسطورية المهدّدة فرصة التوطّد من جديد. وهو ما نراه، أيضاً، في **الباخنات** حيث يبلغ التناظر حدّاً يطيح بكل اختلاف بين الإنسان والإله فلا يعود الإلهي أكثر من رهان بين متنافسَين:

«أتدري.. كم تكون سعيداً حين تحتشد ببابك الجموع الغفيرة، وتمجّد المدينة بأسرها اسم بانتيه. كذلك باخوس يحبّ التمجيد، إني لعلى يقين من ذلك».

على أن تميز الإلهي النوعي يعود إلى التوطد في ختام المسرحيّة، على نحو رهيب. وفي تصوّرنا أن ميزان القوى لم يكن يوماً متكافئاً بين جبروت ديونيسوس وضعف بانتيه الآثم، وأن الاختلاف المنتصر جاء يغطي التناظر التراجيدي. مرة أخرى، تبدو التراجيديا ترجّحاً ما بين الجرأة والخوف. وحسبنا، بالنسبة إلى سوفوكليس، أن نلحظ التناقض ما بين تناظر العمل التراجيدي وانعدام التناظر في المضمون الأسطوري كي نتأكد من إحجام الشاعر، عمداً أو سهواً، عن المزيد من التجاسر. مثل هذه المتعارضات النصّية نجدها أيضاً في **الباخنات** حيث يحجم أوريبيدس، هو أيضاً، عن التمادي في التجاسر ـ وما علينا إلا أن نعتمد طريقة التحليل نفسها كي نبلغ إلى نتائج مماثلة ـ على أنه إحجام غير صامت هذه المرة، بدليل ما يطالعنا لديه في تراجيديات عديدة من مقاطع جاءت من الإلحاح والتواتر بحيث يمتنع علينا التغافل عنها، مقاطع تظهر عزم الشاعر وتجهد في تبريره:

ثمة حكمة هي جنون محض،

فالأفكار التي تتخطّى حدود الإنسان تقصّر الحياة
ومن طلب أبعد من مستطاعه ضيّع ثمرة اللحظة.
رأيي أن التصرّف على هذا النحو
هو هذيان وضلال.
....
ألا اطّرح الأفكار الطموحة
وانْصَع إلى فطنة القلب وهدي العقل
أمَا الأولى أن أقبل لنفسي
ما تعتقد به وتمارسه عامة الناس؟

لا يتفق النقاد على المعنى النهائي لمثل هذه المقاطع، بل إن قسماً كبيراً من السجال الحديث بشأن أوريبيدس يدور حول هذه المسألة التي لا يبعُد أن تكون قد انحرفت عن خطها كل الانحراف بسبب وجود مسلّمة مشتركة لدى جماعة الشارحين واعتبار هؤلاء لها من البداهة بحيث لم يكلفوا أنفسهم عناء التعبير عنها. هذه المسلّمة تتعلّق بطبيعة المعرفة التي يحجم الشاعر التراجيدي أمامها. ومن المقَّر به سلفاً، أن القضية ليست قضية علم لا قبل لنا به. أما الاعتقاد بأن شاعراً بعيداً عن «الحداثة» نظير أوريبيدس يمكنه أن يحاذي خطراً نجهل كل شيء عنه، ويشتبه بوجود حقيقة تفوتنا تماماً، فإنه، في نظرنا من السخف بحيث يقتضي إسقاطه من اعتباراتنا.

لدى المحدثين اقتناع وطيد بأن إحجام أوريبيدس كان أمام الشكوكية التي يفخرون بها شديد الفخر، تلك التي تقصّر عن إثبات أي موضوع حقيقي وراء الديني فتعلن هذا الأخير، ببساطة، «خياليّاً».

وفي رأيهم أن أوريبيدس يتردّد، لأسباب تتعلق بالتقاليد الأخلاقية، أو بسبب حكم مسبق، في الاعتراف بأن الديني لا يعدو أن يكون خدعة ووهماً «مُعزّياً» أو، ربما، «رادعاً»، بحسب الحالات، أي مجرّد تطيّف و «استيهام».

إن المثقّف الرومنطيقي الحديث يحسب نفسه محطم أصنام لا يُقهر، لذا يتساءل ما إذا كان أوريبيدس «بورجوازياً» إلى درجة تجعله غير أهل للتقدير الذي طالما اعتبره التقليد جديراً به.

لقد كان أوريبيدس، على غرار المحدثين، يتكلم لغة الحدود المنتهَكة والمعرفةِ الرهيبة الكامنة وراء هذه الحدود أكثر منه لغة «الإيمان» الديني، فما المسألة، برأينا، مسألة اختيار لا نفع فيه ما بين «إيمان» و «كفر» مجرّدين، بل إن ثمة ما هو أهم من الشكوكية الجوفاء في الآلهة. ثمة شيء آخر لم يتمّ اكتشافه بعد، وإن يكن قابلاً للكشف، حتى في نصّ الباخنات.



يبدو مقتل بانتيه وكأنه ذروة الأزمة التي تسبّب بها الإله ذاته، وفي الآن نفسه، بداية الحل. إنّه بمثابة «انتقام» استثاره كفر الطيبيين، عموماً، وأهل بيته، بنوع خاص، فبعد أن أودى الإله بحياة بانتيه، عاد فطرد باقي أفراد عائلته من المدينة. وقد باتت عودة السلام والنظام ممكنة إلى مدينة نظير طيبة تعتزم تأدية العبادة التي يطالبها بها الإله الجديد، من الآن فصاعداً.

هكذا يظهر القتل ثمرة عمل إلهي وتسلسل تلقائي، كما يندرج العمل الإلهي في إطار ذبيحة مطقّسة يتولّى فيها الإله بالذات دور المضحّي الذي يهيّئ الضحية المقبلة، أما اقتباله الذبيحة فيؤلّف واحداً مع الثأر الذي سيهدّئ روعه. لقد لمس ديونيسوس رأس بانتيه

وقامته وقدميه، طقسياً، بحجّة ترتيب شعر الفتى وهندامه. حتى القتل يجري طبقاً للأعراف الديونيسية، إذ نرى فيه **التقطيع** (Sparagmos) الذي تطابق خصائصه المميّزة خصائص عدد من الذبائح الآنفة الذكر:

1 ـ مشاركة الباخنات كلهن في عملية القتل حيث تطالعنا مجدّداً حتمية الإجماع الذي يمارس دوراً مهماً في طقوس عديدة.

2 ـ تمزيق الضحية بالأيدي مجرّدة من كل سلاح، وهنا أيضاً، لا يختلف **التقطيع** (Sparagmos) عما عداه. لقد سبق أن شاهدنا في مثلين سابقين انقضاضاً جماعيّاً أعزل: الأول، في ذبيحة الدنكا، والثاني، في تضحية الإنكوالا سوازي بالبقرة بدلاً من الملِك، ومازلنا قادرين على الاستشهاد بعدد كبير من الحالات المماثلة. من هنا كان طرح رودولف أوتو (Rudolf Otto) القائل إن الديونيسية الإغريقية تشكّل شيئاً كلّي الفرادة، طرحاً واهياً لا أساس له، إذ ليس في أسطورة ديونيسوس وعبادته عنصر واحد لانجد له مثيلاً في المجتمعات البدائية.

إن الاقتباس التراجيدي، بإظهاره العفوية الكامنة وراء التصميم الطقسي، حتى ولو لم يتخلَّ كلياً عن هذا الأخير، يخوّلنا أن نلمس لمس اليد، أو نقارب اللمس، تلك العلاقة الحقيقية القائمة بين الطقس والمشهد الأولي الذي أحياه أوريبيدس جزئياً، وما هو بخيالي، على الإطلاق. إن تمزيق الضحية الحيّة من قبل جميع الحاضرين العُزَّل يفصح هنا عن دلالته الحقيقية، بحيث لا يُعجزنا تخيّل حقيقة ما جرى حتى ولو لم يكن النصّ التراجيدي الذي يصوّر المشهد الأولي في متناولنا. لا يمكن أن تكون المسألة مسألة قتل مدبّر، بل كل ما هنالك يوحي بوجود حشد ذي مقاصد سَلامية، في

البداية. ثمة جماهير عديمة التنظيم تدفع بها أسباب مجهولة، لا داعي إلى معرفتها، في الواقع، إلى أعلى درجة من الهستيريا الجماعية. وهذه الجماهير تخلص إلى الانقضاض على فرد معيّن لا موجب أساسيّاً يستدعي أن يثأر منه الجميع، بيد أن ذلك لا يحول دون استقطابه في غضون وقت وجيز، كل ما يعتمل في قلوب رفاقه من شكوك وقلق ورعب، ويجعل موته العنيف، بالتالي، يؤمن للجماعة المخرج المناسب لاستعادتها الهدوء المطلوب(3).

إن **التقطيع** الطقسي يكرّر ويحاكي بمنتهى الدقة مشهد القتل العسفي الذي يضع حدّاً للفتنة والفوضى، وكأن الجماعة تريد أن تتبنى التصرّفات التي توافيها بالخلاص المنشود، فما يعمل الطقس على تثبيته، إذاً، هو العفوية المطلقة، وتلك مفارقة. أما موقع التراجيديا فيتحدد، هنا، كما في أي مكان آخر، في نقطة وسطية ملتبسة ما بين العمل الطقسي والنموذج العفوي الذي يدأب هذا العمل على إعادة إنتاجه. لذا كان ديونيسوس من منظور الديانة القائمة، هو الذي يرسل بانتيه إلى الموت، ما يعني أن الإله هو سيّد اللعبة وصاحب اليد الطولى في إعداد الذبيحة الأولى، ذبيحته الخاصة التي تفوق كل ما عداها لا هولاً فحسب، بل فاعلية، أيضاً، بتحريرها الجماعة الممزقة كل تحرير. أما من منظور الديانة التي هي في طور التكوّن، فيبدو موت بانتيه قراراً عفوياً يمتنع استباقه وتدبيره على أيٍّ كان.

لئن بدا العنف الجماعي منكشفاً بالكلية، فإن الجوهري المتمثّل

---

(3) حول دور الجمهور في إزالة الاختلافات، لا نجد كتاباً أقدر على الإيحاء من كتاب: Elias Canetti, *Masse et puissance,* collection tel; 96, trad. de l'allemand par Robert Rovini (Paris: Gallimard, [s. d.]).

في اختيار الضحية الاعتباطي والإبدال الذبائحي الذي يعيد تشكيل الوحدة، يبقى متوارياً عن الأنظار. إن الطرد، بالمعنى الحصري، يبقى في المرتبة الخلفية محتفظاً بفاعليّته مادام هو الذي يُبَنْيِن تمثيله الذاتي في صورة الذبيحة المؤسسة وإذا ما نظرنا إلى العلاقات بين **الصنوَين**، ديونيسوس وبانتيه، من منظور الأزمة الذبائحية، ألفيناها متبادلة في الاتجاهين، ولا داعي لأن يكون ديونيسوس من يضحّي برفيقه وليس بانتيه. أما من منظور الديانة القائمة، فالتبادل معدوم، حتى ولو ظلّ يشكل واقعاً تحتياً وظل مقدّم الذبيحة والضحية **صنوَين**، أقله من زاوية معينة، زاوية أخرى أكثر أهمية. إن اتجاه الذبيحة هو بمأمن من كل تحوّل وقد جرى تحديده مرة واحدة ونهائية، بدليل أن الطرد كان قائماً منذ القدم ولايزال.

إن فهم الطقس يوجب ردّه إلى شيء ما يتعدّى المحفزات (Motivations) النفسية الواعية وغير الواعية، فالطقس، بالرغم مما توحي به بعض المظاهر، لا يمتّ إلى السادية (Sadisme) المجّانية بصلة ولا يتجه نحو العنف بل نحو النظام والسكينة، فإن يكن من عنف يعمل الطقس على إعادة إنتاجه فلابد أن يكون ذاك الذي يطرد العنف. وليس ما هو أكثر سذاجة وعقماً، في الواقع، من تلك التنظيرات التي تبيحها لنفسها النفسانية الحديثة استناداً إلى الطابع المريع لعادة **التقطيع** الطقسية.

إن مسرحية **الباخنات** تؤكد من كل النواحي تحديدنا الآنف للذبيحة مما يوفر لنا مجال التوقع المسبق بأن المقولة التي تردّ الأسطورة والطقس إلى الإجماع التأسيسي ستجد في تراجيديا أوريبيدس وعبادة ديونيسوس، هي الأخرى، إثباتاً ساطعاً لها.



إن القارئ غير المطّلع والذي لا يعرض لمسرحية **الباخنات** بروحيّة نيتشه ورودولف أوتو (Otto)، يُصدم دائماً بطبع ديونيسوس المقيت، ذلك الإله الذي لا يتوقف، على مدار العمل التراجيدي، عن التيه في شوارع المدينة زارعاً العنف في طريقه ومحرّضاً على الجريمة بمهارة غاوٍ شيطاني. وحدها الدونكيشوتيّة المازوشيّة استطاعت، في عالم كعالمنا لايزال محميّاً من العنف الأساسي، أن تجد في **باخنات** ديونيسوس ما يروي غليلها. سوى أن أوريبيدس يبقى غريباً عن مثل هذه الأوهام التي كانت لِتبدو في منتهى الهزلية لو أنها أقل مدعاة للقلق مما هي عليه.

ليس للإله أي كيان خاص بمعزل عن العنف، وما بين صفاته واحدة إلا وتتعلق مباشرة بهذا الأخير، فإذا كان ديونيسوس يُنسب إلى الوحي النبوي، شأن أبولون دلفي (Delphes) وأسطورة أوديب، فلأن الوحي النبوي مرتبط بالأزمة الذبائحية. أما إذا كان يظهر بصورة إله الكرمة والخمر ـ وليس في التقليد الديونيسي القديم ما ينتمي إلى حضارة الكرمة أو صناعة الخمر[4] ـ فلابدّ أن يكون ذلك من باب تلطيف المعنى الأولي الذي يجعل منه إلهاً لنشوة أشد هولاً هي نشوة الغضب القاتل للبشر. لقد اختلط الظهور الأعظم للإله قبيل الخاتمة بعواقب الأزمة الذبائحية الأشد كارثية، تلك التي تمّ الرمز إليها بتهديم قصر بانتيه:

الجوقة ـ أيها الزلزال الإلهي، اجعل الأرض تهتزّ.
ديونيسوس ـ لحظة ويتزعزع قصر بانتيه وينهار!
ها هوذا ديونيسوس، فاعبدوه!
الجوقة ـ إنا نعبده!

---

(4) انظر: H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* (Paris: Payot, 1951), p. 23.

أنظروا إفْريزات الرخام كيف تتفكك!
سيطلق بروميوس تحت هذا السقف صيحة انتصاره!
ديونيسوس- أضئ المشعل من النار الإلهية،
واحرق به بيت بانتيه!
الجوقة ـ آه! آه! أنظر، أنظر
اللهب الذي خلّفه الوميض الصاعق هناك
حول قبر سيميليه (Sémélé) المقدّس!
ألا ارتعدن وتهاوينَ أرضاً أيتها الميناداتُ!
تهاوينَ، أجل، فالسيّد يقلب هذا القصر!
إنّه ابن زفس!

وإذا كان ديونيسوس يجسد أبشع أشكال العنف، أفلا نجد من المذهل، بل ومن المخزي، أن يشكل موضوع إجلال وإكبار أكثر منه موضوع رعب؟ إن السذاجة لا تكمن في التساؤل عن سرّ هذه الظاهرة، بل في عدمه، فإذا نظرنا إلى نوع العنف الذي يرتبط به هذا الإله، عن كثب، ارتسمت أمامنا لوحة إجمالية، تطابق كل المطابقة النتائج التي يستدعيها مقتل بانتيه منظوراً إليه من زاوية علاقاته مع الذبيحة الديونيسية. إن ديونيسوس يتسلط منتحلاً اسم **بروميوس المجلجل والمرتعش** على ويلات كثيرة لا علاقة لها بالعواصف والزلازل الأرضية التي، وإن تكن عزيزة على قلوب علماء الميثولوجيا في القرن التاسع عشر، تستدعي دائماً، على ما يبدو، حضور جمهور يحرّضه الخوف الجامح على القيام بأفعال استثنائية وشبه فوْطبيعية. لذا كان تيريزياس يرى في ديونيسوس إله التقلبات المخيفة والرعب الجماعي الذي يضرب على حين غرّة:

كانوا صفوفاً من الجند مدجّجين بالسلاح تأهّباً للقتال
وفجأةً، شرّدهم الهلع من غير أن تمسَّهم حربة

لابد أن يكون ديونيسوس وراء هذا الهذيان.

إن المقاربة بين القرائن المذكورة وسائر ما تمّ لنا جمعه حتى الآن، فضلاً عما تمدّنا به الطقوس الأخرى من إثباتات، تبيّن لنا بما لا يقبل الشك، أن ديونيسوس هو إله القتل العسفي الناجح، مما يخوّلنا أن نفهم بسهولة لماذا هنالك إله ولماذا يُعبد هذا الإله. إن شرعية الإله لا تكون بتعكيره السلام، بل بإعادته سلاماً سبق له تعكيره، مما يبرّر هذا التعكير لاحقاً حيث يتحول الفعل الإلهي إلى غضبٍ مشروع ضدّ صلف تجديفي يتعذّر حتى على الإجماع التأسيسي تمييزه عنه.

إن التحليل النصّي، حصراً، يؤكّد صحة الطروحات التي تجعل من العبادة الديونيسية نتيجة للهزّات السياسية والاجتماعية الكبرى. صحيح أن مؤلَّفاً كالذي وضعه إروين رود (Erwin Rohde) يشفّ عن حدس غير مكتمل إلا أنه عميق. وإذا كنا لا ننكر أن الحجج التاريخية التي يوردها المدافعون عن هذا النوع من الطروحات هي قابلة للنقاش، فليس يفوتنا أن الحجج التي يوردها خصومهم، أيضاً، لا تقل عنها قابلية للنقاش، إذ ليس يسع الطريقة التاريخية التقليدية إلا المراوحة مكانها في ظلّ الافتقار إلى وثائق جديدة. وحده التحليل المقارِن للنصوص والظاهرات الدينية الكبرى قادر على تطوير معرفتنا[5]، وقد أخذ به رود، ولكن بطريقة جدّ محدودة.

---

(5) Erwin Rodhe, *Psyche: Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen* (Heidelberg: [n. pb.], 1893).

يُخضع هـ. جانمير، الطرح السوسيولوجي للنقد في مؤلَّفه المميّز *(Dionysos: Histoire du culte de Bacchus)*، سوى أني لا أرى بوضوح ما يجعل طرحه الشخصي الذي يشدّد على الجوانب الانخطافية وظاهرات المسّ الاستحواذية، غير منسجم مع الخطوط الكبرى لفكر نظير فكر رود.

إن أسطورة نظير أسطورة **الباخنات** تخوّلنا التبصّر، بل توجب علينا التسليم، بغضّ النظر عن أي مضمون تاريخي محدّد، بتفجّر العنف على نحو مفاجئ ومرعب يهدد بالقضاء على الجماعة، وزوال هذا التهديد بمثل سرعة ظهوره بفضل عملية قتل عسفية يشترك فيها الجميع وتكون علة تصالحهم بالذات. إن تحوّل المواطنين المسالمين هذا إلى وحوش هائجة هو من الفظاعة والهول بحيث تأبى الجماعة تعرّف حقيقتها فيه والتقاء ذلك الوجه الغريب والمخيف الذي بالكاد تتبيّنه. لذا كانت العاصفة فور هدوئها العجائبي تبدو وكأنها زيارة إلهية، بامتياز، زيارة إله غيور ساءه إغفال البشر له، فعبّر عن استيائه منهم بطريقة جدّ إلهية حتى إذا تقبّل الضحية الأخيرة والوحيدة المختارة من قبله، تلك التي ربما تجسّد فيها، أيضاً، انصرف بصمت ودود لا يعدله إلا رهبة قدومه.

ليس الديني «عديم الجدوى» إذاً، مادام يُجرّد العنف من كل صفة إنسانية ويحجب عن الإنسان حقيقة عنفه لكي يحميه منه، جاعلاً من العنف تهديداً متعالياً في دوام الحضور يقتضي تهدئته بالطقوس الملائمة والسلوك المتّضع الحكيم. إن الديني يحرّر الإنسانية حقاً، لأنه ينقذ البشر من الريَب التي كانت ستسممُ حياتهم لو حتّم عليهم إحياء الأزمة كما جرت أحداثها في الواقع.

أن يفكّر المرء دينياً يعني أن ينظر إلى قدَر المدينة من زاوية ارتباطه بعنفٍ يتحكّم بالإنسان بقدر ما يظن هذا الأخير نفسه مؤهّلاً لإحكام السيطرة عليه، وبعبارة أخرى، أن ينظر إلى هذا العنف على أنه فوْبشريّ بهدف إنكاره والابتعاد عنه، فإذا ضعفت العبادة المحكومة بالرعب وبدأت الاختلافات بالتلاشي فقدت الذبائح الطقسية فاعليتها المتمثلة في قبول الألوهة لها، وجعل كل يدّعي القدرة عبثاً على إصلاح الوضع بنفسه. ولما كان انحلال التعالي نفسه يؤدي إلى انعدام الفرق بين الرغبة في إنقاذ المدينة والطموح

المفرط، أي بين العبادة الأكثر صدقاً والرغبة في تأليه الذات، فإن كلاً يرى في المشروع المنافس ثمرة رغبة مدنسة. وعندها، تحديداً، يزول كل اختلاف بين ديونيسوس وبانتيه، فإذا تنازع البشر بشأن الآلهة كانت شكوكيتهم تؤلف واحداً مع أزمة ذبائحية جديدة ستظهر على ضوء العنف الإجماعي المستجدّ، لاحقاً، وكأنها زيارة جديدة وثأر للألوهة جديد.

ما كان بمستطاع البشر أن يلقوا بعنفهم خارج ذواتهم ويجعلوا منه كياناً منفصلاً، سيّداً، مفتدياً، لو لم يكن هنالك ضحية فدائية، أي لو لم يوفّر لهم العنف نفسه، بطريقة ما، هدنة تكون بمثابة انطلاقة جديدة ومدخل إلى حلقة طقسية تالية لحلقة العنف، فلكي يقول العنف كلمته الأخيرة ويصمت، ولكي يُعتبر إلهياً يقتضي أن يبقى سرّ فاعليته مصوناً أبداً، وآلية الإجماع مجهولة على الدوام. إن الديني يحمي البشر طالما لم يُرفع الغطاء عن ركيزته الأساسية، فكما أنَّ إخراج المسخ من حُجره الأخير يهدد بإطلاق ثورته إلى الأبد، كذلك انفتاح بصيرة البشر يجعلهم عرضة لخطر مضاعف، إذ يجرّدهم من حماية رديفة للجهل والإغفال بنزعه الدوّاسة الوحيدة الكفيلة بكبح جماح العنف البشري. الواقع أن الأزمة الذبائحية لا تشكل إلا واحداً مع معرفة تنمو بنسبة تفاقم العنف المتبادل من غير أن تبلغ أبداً إلى الحقيقة كاملة، وهذه الحقيقة، مضافةً إلى العنف نفسه، هي التي يخلص الطرد الذبائحي إلى القذف بهما في «العالم الآخر». إن نقض العمل التراجيدي للدلالات الأسطورية وحده كافٍ لكي يفتح تحت قدمي الشاعر هوّة كان ينجح دائماً في التراجع أمامها، فالصلف الذي يغويه هو أشد خطراً من كل ما عرفته شخصياته، صلف فكر يدّعي معرفة، إذا ما نظرنا إليها من ضمن الأطر المحددة في كل ديانة قديمة أو بدائية، وأيضاً، في كل فكر فلسفي وحديث، لم يسعنا إلا أن نستشعر فيها نفساً تدميريّاً لامتناهياً

نوجس منه خيفة. وفي ذلك دليل على وجود محظور مازلنا نحن أنفسنا خاضعين لنظامه ولايزال الفكر الحديث بعيداً عن خرقه كل البعد. إن إشارة أوريبيدس إلى هذا المحظور، على نحو شبه صريح، تؤكد تعرّضه لهزّة غير مألوفة في هذا العمل التراجيدي بالذات:

لا ندعنّ أنفسنا نتوهّم
أن ثمة ما يعلو القوانين!
ما عسى يكلفنا الاعتراف
بأن الإله يتقاسم القوّة مع سواه؟
فإن ما اعتُبر حقيقيّاً، على الدوام،
يستمد قوته من الطبيعة.

❊ ❊ ❊

إن التمثّل الأسطوري أو العنصر المجمّل مردّه، في حالة ديونيسوس كما في حالة أوديب، إلى إعادة تنظيم بعض المعطيات التي تنتمي فعلاً إلى الظاهرات الجماعية المحتجبة وراء الأسطورة والتي، لو تمّ توزيعها بالتساوي على جميع المشاركين، أي لو تمت مراعاة التبادل العنفي، لما كان لها أي صفة أسطورية، ففي الحالتين نرى التبادل المفقود يخلي المكان للاختلاف بحيث يفصل الاختلاف الأساسي بين الإله ـ أو البطل الأسطوري الذي يستقطب معاني العنف كلها ـ والجماعة التي لا تحفظ من مشاركتها في الأزمة، بغض النظر عن عنف طقسي وذبائحي محض، غير عدوى سلبية يرمز إليها الوباء المتفشّي، أو اللاإختلاف الأخويّ، في كل من أسطورة أوديب وباخوسيات ديونيسوس.

جميع العناصر الداخلة في تأليف الأسطورة هي مستمدّة من

واقع الأزمة دونما زيادة ولا نقصان ولا أي تلاعب مقصود، فالتمثل الأسطوري عملية لاواعية تتأسس على الضحية الفدائية، ويُضحّى فيها بحقيقة العنف. وليس يُفهم من ذلك أنه يجري «كبت» هذه الأخيرة بل فصلها عن الإنسان وتأليهها.

إن الوحي التراجيدي، بتذويبه الاختلافات الوهميّة في العنف المتبادل، يبطل وهماً مزدوجاً يقول بألوهة عنيفة وجماعة بريئة الفروقات المتخيّلة في العنف المتبادل. يظهر ذلك في اختلاط الجوقات ابتهاجاً بعيد ديونيسوس، والسماح للنساء، مؤقتاً، بشرب الخمر، مما يطلق حالاً من النشوة والجنون تفوق سابقتها هولاً. إن الوحي التراجيدي، بإظهاره الباخوسيات جنون واستسلام للعنف، إنما يدمّر قاعدة الجهل التي تنهض عليها ماهية الطقس. ولما كان هذا الأخير يتجه نحو السلام لا العنف، فقد لزم أن إبطال الوهم (Démystification) التراجيدي هو أمر عنيف بحدّ ذاته مادام يضعف الطقوس حُكما أو يساهم في «إفسادها». مثل ذلك أيضاً يصحّ في محاولات إبطال الوهم الديني، حيث إنّها بدل أن تعمل من أجل السلام والمنطق العام في المجتمعات البشرية ـ كما يتصوّر كثيرون في عالم يتعامى عن العنف ـ تضاهي الدين نفسه في الالتباس، فلا تقاوم نوعاً معيّناً من العنف إلا لكي تغذي عنفاً آخر أفظع منه. لقد شعر أوريبيدس بهذه الازدواجية، خلافاً للمحدثين، فكان كلما أوغل في السير باتجاه ما أسرع بالعودة إدراجه والسلوك في اتجاه آخر. وهكذا لبث يترّجح بين «الجرأة» و «الوجل»، فتارة يدافع عن الباخوسيات، وطوراً يشهّر بها. أما الوجه المشرق للباخوسيات فقد أفصحت عنه الأوصاف السكونية الواردة في المطلع وإرشادات العجوزين التي تصب كلها في مصلحة ديونيسوس، فقد بدا أوريبيدس حريصاً على الدفاع عن العبادة ضدّ أولئك الذين يربطون بين واقع اللاإختلاف الديونيسي وحال الاختلاط والعنف، كما صوّر

الباخنات مثالاً في الحشمة والرقة، وعبّر عن اغتياظه بسبب الشكوك المحيطة بعبادة الإله، متصدّياً لها بشدة.

إن احتجاجات أوريبيدس هذه تبعث على الاستغراب لأن الأحداث تنقضها للتوّ، مما يهيب بنا إلى التساؤل على نحو ما لفتت إليه السيدة ماري دلكور كورفيه (Delcourt-Curvers) في تقديمها المسرحية، عن «الدلالة التي يرمي إليها الشاعر من خلال تصويره تفلّت أغافيه ورفيقاتها على نحو كاد أن يكون بريئاً إلى حدّ الإضحاك، في البداية، لكنه ما لبث أن تحوّل إلى مقلق فإلى قاتل، حتى لنشعر لدى إثارته **مشكلة الباخنات**، بأننا دخلنا معه في مواجهة مشكلة عصيّة على الحل.

لئن يكن الطقس دائم الانطباع بالعنف الذي هو في أصل نشأته، فإنه يسير أبداً باتجاه السلام كونه الوحيد الذي يعمل على تحقيق الانسجام بين أعضاء الجماعة، في الواقع. لقد أراد أوريبيدس أن ينقذ الطقس من المدّ الكارثي الذي كانت الأزمةُ الذبائحية والوحي التراجيدي يطرحان فيه القيم الدينية، لكن محاولته هذه كان محكوماً عليها مسبقاً بالفشل، لأن الوحي التراجيدي كان أقوى من مقاصد الشاعر المعلنة، ويكفي أن يمتزج الذبائحي واللاذبائحي على غرار امتزاج قطرتي دم الغورغون (Gorgone)، كي لا تعود أي إرادة بشرية قادرة على فصلهما.

إن «**مشكلة الباخنات**» هذه كانت لتنتفي لو أن أوريبيدس استطاع أن يبلغ إلى ملء البدء العنفي ويحيط بلعبة العنف كاملة، أي الإجماع التأسيسي الذي تحفظه الطقوس انطلاقاً من مرحلة الضياع في التبادل العنفي ووصولاً إلى استعادته عبر آلية الضحية الفدائية، ولو أنه فعل لأظهر لنا أن الجانبين الحسن والسيئ للباخوسيات يمثلان مقلبي العنف التأسيسي، فالأشخاص الذين يمكنهم التقاتل في خضمّ الأزمة الذبائحية هم أنفسهم الذين يمكنهم أن يعيشوا بعدها،

كما في السابق، في ظلّ التناغم النسبي الذي يحققه العمل الطقسي.

أيضاً، كانت ستنتفي **«مشكلة الباخنات»** لو أن أوريبيدس استطاع أن يتبنى وجهة نظر الديانة البدائية، ويعود إلى التقديس على نحو صريح فيقتلع عنف البشر ويؤلّهه كليّاً. مرة أخيرة نقول إن مشكلة الباخنات كانت ستنتفي لو أمكن لأوريبيدس أن يثبّت فكره على أحد المرتكزات الوسطيّة الواصلة بين هذين الحلّين النقيضين، أي بين التصوّر الديني الذي ينقل لعبة العنف بكاملها إلى الألوهة، والحقيقة الكاملة التي تعيد اللعبة عينها إلى البشر.

إن التناقض بين حالَـي الانقسام العنفي والتناغم السلامي، بل الاختلاف الذي يُفترض أن ينبسط في الزمن وفقاً لترتيب تعاقبي، يتحول في هذا النظام الوسطي المتبنّى من قبلنا، إلى اختلاف تزامني نلج بوساطته إلى العالم الوحيد الذي نألفه حقّ الألفة، عالم «الأخيار» و«الأشرار».

نشير إلى وجود الخطوط العريضة لهذا التصوّر في **الباخنات،** أو، على الأقل، إلى توافر العناصر الضرورية لتوسيعه في فكرة «التمرّد الجاحد» على الإله وانشطار الحاشية الإلهية إلى باخوسيات مقبولة تمثلها الميناداتِ الليديات، وباخوسيات غير مقبولة تمثلها النساء الطِّيبِات. عدا ذلك، لا وجود في صميم العمل التراجيدي، كما رأينا، لأي تمييز ما بين حماسة ديونيسية «خيّرة» وأخرى «شريرة»، وبكلام أوضح، لا وجود لأي تمييز ما بين «استحواذ» يثاب به المخلصون على إخلاصهم و«استحواذ» يعاقب به الأشرار على شرّهم. وهكذا، فما كاد الفصل المانويّ بين أخيار وأشرار يؤذن بالارتسام حتى سقط وزال.

كذلك تجدر الإشارة إلى التطابق الحاصل بين هذا التقسيم ومطاردة الضحية الذبائحية التي ستتواصل في الحقلين الثقافي والأيديولوجي بعد توقفها على منحدرات السيثرون.

إن حلّ «**مشكلة الباخنات**» يكون بإيجاد نظام من التمايز والاختلاف يحقق للمسرحية تماسكها الأدبي والسيكولوجي والأخلاقي ولا يتفكك على مرأى العين. مع التذكير مجدداً بأن مثل هذا النظام يرتكز على العنف **الاعتباطي** .لقد تمت في **الباخنات** زعزعة العنصر التأسيسي بقوة من غير أن يتم انتشاله إلى النور، وما أوجب تفكك التراجيديا وترجحها بين «الجرأة» و«الوجل»، لم تكن «سيكولوجيا» أوريبيدس بل تلك الزعزعة بالذات. إنّها حقيقة العنف التي لا يستطيع أوريبيدس فهمها ولا يريد، لكنها تبقى من القرب بحيث يستحيل إلا أن تتسبب في تذبذب الاختلافات وتعدّد إمكانات الفهم الناجم عن هذا التذبذب.

لقد عجزت التراجيديا عن تحقيق توازنها عجزها عن الاستقرار في نقطة ثابتة. من هنا خصب تفككها في مقابل التماسك العقيم الذي تشكو منه وفرة لا عيب فيها من التصوّرات العقلية والجمالية. لذا كان علينا ألا نسعى إلى «حلّ» مشكلة الباخنات إلا بقدر ما يجب السعي إلى حلّ التعارض القائم بين تناظر العمل التراجيدي وانعدام تناظر المغزى الأسطوري في مسرحية **أوديب الملك** ـ إذ لا وجود، في الأساس، لسوى قضية واحدة في المؤلَّفيْن ـ وبدل أن نردّ التراجيديا إلى تماسكنا الواهي الذي لا خير فيه، أن نركز على الصَّدع المنطقي الذي يعاب عليها كيما يتسنى لنا الولوج أخيراً إلى عمق الأسطورة واكتشاف طبيعة تكوينها. ينبغي إخراج مشكلة الباخنات من إطارها الضيق وجعلها تتسع لكل حضارة، الدينية منها واللادينية، البدائية والغربية، على السواء، لأن أصل العنف فيها هو لبّ القضية، وإذا لم يتمكن أحد من القبض عليه، في ما مضى، فقد بات الاستدلال عليه اليوم ممكناً في ضوء التفكك السريع الذي تشهده الممارسات الذبائحية في الحضارة الغربية.



أمر آخر يدعو إلى التساؤل هو الحضور الطاغي للنساء في العبادة الديونيسية. والسؤال الذي يُطرح بهذا الخصوص، من دون أن يكون في نيتنا العودة إلى ما أتينا على ذكره منذ حين، هو ما إذا كان إقدام النساء على قتل بانتيه وصِفة الغيظ القاتل التي تميّز العنصر الأنثوي على امتداد الباخوسيات الأولية، أي الأزمة الذبائحية، لا يقلاّن خداعاً عن الباخوسيات الرعوية والغزلية السابقة، بل والنزهات الريفية على جبل السيثرون.

لا ننكر أن البطلين ينتميان إلى الجنس المذكّر، سوى أنّا لا نجد بين أتباعهما غير نساء وشيوخ. كذلك حال الهياج القاتل حاضرة فعلاً في واقع الأزمة، ولكن، كان يُفترض أن تعم الجماعة بأكملها فلا ينحصر العنف الموجه ضدّ الضحية الفدائية بجنس النساء. من حقنا التساؤل أيضاً ما إذا كان رجحان العنصر الأنثوي يشكل انزياحاً أسطورياً ثانوياً وإقصاء عن دائرة العنف، لا للرجال، عموماً، هذه المرة، بل للبالغين الذكور، بنوع خاص، أولئك الذين هم أكثر حاجة إلى التحرّر من ذكرى الأزمة لأنهم المسؤولون الأساسيون - إن لم يكونوا الوحيدين - عنها، بالتأكيد. كما أنهم الوحيدون الذين يهددون بتوريط الجماعة مجدّداً في العنف المتبادل.

يمكننا إذاً، من منظور العنف، أن نفترض إبدالاً أسطورياً للجنس الذكوري بالجنس الأنثوي. سوى أن ذلك لا يعني أن إقامة النساء على جبل السيثرون هي مجرّد اختلاق، لأن الاختلاق ليس من سمات الأسطورة. بل لعل المعنى الحقيقي لانتقال النساء المشترك هذا برفقة أولادهنّ، والشيوخ، ربما، أن يكون متضمّناً في إبطال الوهم التراجيدي ونزعة التصوير المثالي (Idéalisation) الرعوية، بعدما جرى تمثيل الخروج الجماعي من المدينة وكأنه انصياع إلى إلهام إلهي أو حماسة ديونيسية. على أن هذا الخروج، وإن يكن مرتبطاً بالأزمة، لا يشبه المواكب المظفرة في شيء، كما

لا تسوّغه أي مهمّة قاهرة، بل الأولى أن نرى فيه فراراً مسعوراً لجميع الأشخاص الذين يحول عمرهم وجنسهم دون حمل السلاح، وبكلام أوضح، إخلاءَ الأشخاص الأضعف الساحة للأقوياء الذين يبثون الرعب داخل الجماعة. وقد توفرت لدينا عن طريق المراقبة الإثنولوجية معلومات تبيّن أن الفرضية الحاضرة جدّ محتملة، فقد وصف ن. أ. شانيون (N. A. Chagnon) في كتابه: **يانومامو، شعب الفيرس** (*Yanomamö, the Fierce People*) عيداً يجمع بين عشائر عديدة تشدها إلى بعضها روابط القربى الحميمة. ومن جملة ما يتضمنه برنامج هذا العيد الترفيهي سلسلة من المبارزات الثنائية يتبادل فيها الفرقاء اللكمات على الصدر، وهو تقليد ودّي مبدئيّاً في تلك الربوع. حتى إذا برز احتمال التصعيد الإجرامي نتيجة الهزيمة المزمعة على الحلول بأحد الفريقين، «احتشد النسوة والأولاد، وهم يبكون، لشعورهم بخطورة الوضع، في أشد أركان المنازل عزلة، على مقربة من الطرق المؤدية إلى خارج القرية»، حتى إذا شرع المحاربون من الفريقين يتأهبون للقتال ويشدّون أقواسهم بالسهام المسمّمة، أيضاً، **داخل القرية**، هربت النسوة مع أولادهن إلى الغابة وسط عويل جارح وتأوّه لاينقطع[6].

ولعل أبرز ما يُستدل به على دور النساء، عامة، في الديني والنظام الثقافي بل، بالأحرى، على انتفاء هذا الدور، هو تصميم هندسة بعض القرى في أميركا الجنوبية نظير قرى البورورو[7] (Bororo). التي تشكل كل منها دائرة شبه كاملة ومقسمة إلى أنصاف

(6) Napoleon A. Chagnon, *Yanomamö the Fierce People* (New York: Holt, Rinehart and Winston, [1968]), p. 116.

(7) انظر: Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine; 3 (Paris: Plon, 1955), chap. XXII.

أو أجزاء... إلخ. تتوزّعها فئات اجتماعية مختلفة ويقوم في وسطها بيت الرجال الذي يحظر دخوله على النساء. لقد كانت اللعبة الثقافية والدينية تتمثل في نظام معقد من الذهاب والإياب يختص به الرجال حصراً، ويشكّل فيه البيت المركزي الملتقى والمفترق العام لكل السبل. أما النساء فكن يقطن في البيوت المحيطة ولا يبرحنها أبداً. إن سكون النساء هذا، وهو من العوامل التي حملت على الاعتقاد، في ما مضى، بوجود نظام أمومي (Matriarcat) لا يدلّ على قدرة النساء المتفوّقة، قطعاً، بل يظهرهن بصورة متفرّجات أقرب إلى السلبية، على مأساة هزلية يكدن لا يشاركن فيها، على الإطلاق. أما الرقصة الطقسية الأنيقة في فترات النظام والهدوء فتقتصر على مجموعة من الإجراءات المخصّصة لتجنّب اللقاءات العنيفة التي تحدث في فترات الفوضى حيث يتهاوى النظام برمته. إن هندسة قرية البورورو تجسّد الميلَ الطارد للأشخاص الأكثر ضعفاً، أي النساء، بفعل تحوّل الوسط إلى دائرة مغلقة للعنف الذكوري. إنّها نزعة شاملة، وإذا ما قُيّض لشانيون أن يختبرها عمليّاً خلال فترة الاحتفال بعيد الـ «يانومامو»، فإن الأمور الخارجة على الاحتمال والتصديق في أسطورة ديونيسوس من شأنها أن تشف عنها، أيضاً.

هذه الحلقة الساكنة من النساء المقيمات في المنازل المحيطة بالبيت المركزي تذكرنا بتلك التجمّعات التي تنعقد في الساحة العمومية حالما يطرأ حدث **للمشاهدة**، يغلب أن يكون شجاراً، حيث يجد المشاهدون أنفسهم مدفوعين، بداعي الرغبة في عدم تفويت شيء من المشهد مقرونةً بالحرص على الابتعاد بما يكفي لتجنّب الضربات التي تهدّد بالتطاير في كل اتجاه، إلى الاصطفاف بشكل دائرة حول المشهد الذي يستثير فضولهم. سيقول لنا التحليل النفسي، وهذا صحيح، إن بيت الرجال مغروس كالعضو الذكري في الدائرة

الأنثوية. إلا أن التحليل النفسي يبقى مقصراً عن تعليل واقع الأشياء هذا وتوضيح كيفية حصوله. إن الرمزية الجنسية تخفي وراءها عنفاً يرتب العناصر **مصنّفاً نفسه** نظاماً ثقافياً، بالدرجة الأولى، وجنسانية مقيمة وراء هذا النظام، بالدرجة الثانية، ثم، في خاتمة المطاف، عنفاً يتوارى خلف الدلالات الممكنة، ويبقى مكتنفاً بالغموض مادام هنالك دلالة تحجبه عنا.

نكرر، بالعودة إلى ديونيسوس، أن حضور النساء خارج المدينة ربما أخفى حدثاً حقيقياً هو حدث الأزمة الأولية الذي أدركه التبدّل المجمّل بفعل تمثّل أسطوري شبيه بذلك الذي سبق لنا تحليله، ومتميّز عنه، في آن. من المفترض أن تكون قد حصلت نقلة للعنف في موازاة النقلة (Transfert) التي انبثق منها الإله، ولكن دونها أهمية، أي انزياح ثانوي، وأن تكون تلك النقلة تمثيلاً أسطوريّاً مبكراً يرقى إلى دائرة لم تمتص فيها الألوهة بعد أشد أشكال الأزمة الذبائحية عنفاً وكراهية، ولم تبلغ المواقف المميّزة للأزمة درجة التشوّش التي تجعل البشر يرتضون تحمّل مسؤوليتها.

إن تحوّل أحد الديونيسيّين إلى الجنس الأنثوي تحوّلاً مازال موضع لبس، لا ينفصل عن موضوع فقدان الاختلاف الجنسي الذي يمارس في **الباخنات** دوراً بالغ الأهمية. وقد رأينا أن ظاهرة تأنّث الرجال واسترجال النساء هي بعض مفاعيل الأزمة الذبائحية، أما القول بضرورة تصرّف الرجال كالنساء والنساء كالرجال، فقد ناب عنه قول آخر مفاده أن البلبلة الديونيسية المقلقة هي مسألة نسائية، على نحو شبه حصري. وعلى أي حال، فإن زوال الاختلاف الجنسي هو ظاهرة متبادلة، شأن زوال أي اختلاف آخر، والدلالة الأسطورية مذ كانت تنشأ على حساب التبادل. ولما كانت الاختلافات المفقودة في الأزمة قد خضعت لعملية إعادة توزيع أسطورية فقد تمّ تنسيق

العناصر المتناظرة فيها بشكل غير متكافئ، يضمن كرامة الرجل حصراً، بتصوير النشوة الديونيسية شبه احتكار أنثويّ.

هنا أيضاً تستعيد التراجيديا التبادل المفقود، ولكن بصورة جزئية لا تبلغ حدّ إقحام طغيان العنصر الأنثوي في الأصل الديونيسي. وإذا كان فقدان الاختلاف الجنسي قد سهّل انزياح العنف نحو المرأة، فهو لا يفسره كليّاً. الحقيقة أن في المرأة من الضعف وصفة الهامشية النسبية ما يخوّلها، شأن الحيوان والطفل، أن تؤدّي دوراً ذبائحيّاً، وإن يكن أقل من دورهما. من هنا كان يمكن أن تشكل موضوع تقديس جزئي يستجيب للرغبة والرفض معاً، والتحقير والتعظيم، على السواء. ولسنا نشكّ في أن قراءة كل من الميثولوجيا الإغريقية والتراجيديا، لاسيما تراجيديا أوريبيدس، المتنبّهة لانقلابات الجنس الممكنة، كفيلة بأن تكشف أموراً مذهلة على هذا الصعيد.

VI

من الرغبة المُحاكية
إلى الصِّنو المسيخ

لا يُنظر إلى الزيارة الإلهية(*) في **الباخنات** منفصلةً عن فقدان الإجماع التأسيسي والانزلاق إلى العنف المتبادل، لأن انحدار **المتعالي** (Transcendance) من عليائه وحلوله مجدّداً بين البشر يحتم وقوعه في **المُثولية** (Immanence) وتحوّله إلى إغراء سفيه محض يهدم فيه العنف المتبادل كل ما شيّده العنف الإجماعي. فما إن تنهار قاعدة الإجماع التأسيسي وتبدأ قوى الموت والانحلال تفتك بكل ما تمّ تشييده عليها من مؤسسات ومحظورات حتى يفلت العنف من عقاله ويمضي مطوّفاً بين البشر من غير أن يتمكن أحد من القبض عليه بشكل مستديم. هذا الإله، وإن بدا دائم الاستعداد للتعهّر مع الجميع، في الظاهر، يخلص كل مرة إلى التواري مخلفاً وراءه الدمار، وكل الذين أرادوا الاستحواذ عليه ينتهون إلى التقاتل في ما بينهم.

(*) عودة ديونيسوس إلى مدينة طيبة.

إن الصراع التراجيدي في **أوديب الملك** أيضاً يدور، أو يبدو أنه يدور، حول موضوعين اثنين هما: عرش طيبة، والملكة التي هي أم وزوجة، في آن. أما في **الباخنات**، فإن ديونيسوس وبانتيه لا يتنازعان على شيء ملموس، بل إن موضوع تنافسهما هو الألوهة نفسها، وليس وراء الألوهة إلا العنف ما يعني أن التنافس على الألوهة هو تنافس **على لا شيء**، إذ ليس للألوهة إلا وجود متعالٍ يظهر بعد نبذ العنف، أو إفلاته من قبضة البشر، بشكل نهائي. على أن الألوهة لا تنبثق من المنافسة الهستيرية مباشرة، وإنما يجري استيلاد الإله بوساطة العنف الإجماعي، فبقدر ما تكون الألوهة حقيقة واقعة يبطل كونها رهاناً، وبقدر ما يجري اعتبارها رهاناً تتحوّل إلى شرَك يخرج عن سيطرة البشر كلهم، من دون استثناء.

إن مصير الأبطال التراجيديين يتوقف على هذا الشرَك، في النهاية. ومادام هنالك فرد واحد يسعى إلى تجسيد العنف، فلابدّ أن يُثير منافسة آخرين، لأن العنف بطبيعته متبادل تُكال فيه الضربات من كل صوب. ذلك ما تأكد للجوقة التي أبت التورّط في النزاع التراجيدي.

ينبغي الاحتراس، إذاً، من تفسير هذا الصراع انطلاقاً من موضوعاته مهما بدت لنا عزيزة المنال، كالعرش أو شخص الملكة بالذات. وقد أظهرت مسرحية **الباخنات** أن من واجبنا عكس نظام الظواهر المعهود في تفسير المنافسة التراجيدية، ففي اعتقادنا أن موضوع الرغبة يأتي أولاً، ثم تروح الرغبات تتساتل باتجاهه إلى أن يأتي العنف نتيجة عرضية وطارئة لهذا التساتل. لكن الحقيقة هي أن اعتلان العنف يكون بنسبة التقدّم في الأزمة الذبائحية، لا لأن قيمة الموضوع الذاتية بما تثيره من شهوات متزاحمة هي علّة النزاع، بل لأن العنف هو الذي يخلع على موضوعات الرغبة قيمة مضاعفة وينتحل الذرائع من أجل بلوغ المزيد من التفجّر. وعليه، يكون هو سيّد الموقف والألوهة التي يسعى البشر إلى السيطرة عليها جاهدين

في الوقت الذي تروح تتلاعب بهم، الواحد بعد الآخر. إنّه، باختصار، ديونيسوس الباخنات.

يتضح لنا، على ضوء هذا الكشف، أن المراحل المبكرة من الأزمة الذبائحية هي أيضاً محكومة بالعنف في الخفاء، ففي **أوديب الملك**، مثلاً، موضوعات إذا نظرنا إليها من زاوية العنف وجدناها دون ما هي عليه في **الباخنات** وضوحاً، لكننا، إذا طبّقنا عليها وجهة النظر التي تستدعيها التراجيديا الثانية ألفيناها تكتسب دلالةً أكثر جذرية، فعندما التقى أوديب لايوس عند مفترق الطرق، لم يكن ثمة بعدُ أبٌ ولا ملك، بل حركة تهديد صادرة عن مجهول قام باعتراض سبيل البطل ما لبثت أن تلتها رغبة في الضرب نالت من ذلك المجهول واتجهت لتوّها نحو العرش والزوجة، أي الأغراض الخاصة بالشخص العنيف. أخيراً، لقد جرى تعيين الشخص العنيف بإثبات صفتي الأبوة والملكية له ما يعني أن العنف هو الذي يخلع قيمة على الأغراض الخاصة بالشخص العنيف، فليس يصحّ القول إن لايوس عنيف لأنه أب، بل الأحرى أن يُقال إن ما يجعل من لايوس أباً وملكاً هو عنفه، بالذات. ذلك ما عناه هيراقليطس بتأكيده أن **العنف أب الجميع ومليكهم**.

ليس ما هو أكثر ابتذالاً، بمعنىً ما، من أولوية العنف هذه في الرغبة، تلك التي متى أتيح لنا رصدها سميناها سادية ومازوشية وغير ذلك مما نعتبره ظاهرة مرضية وشذوذاً عن القاعدة، وكأننا نقرّ ضمناً بوجود رغبة عادية وطبيعية، رغبة لاعنفية يستحيل على معظم البشر الغلوّ في الابتعاد عنها.

إذا كانت الأزمة الذبائحية ظاهرة شاملة، فقد أمكن الجزم بخطأ وجهات النظر هذه، لأن العنف يكون في ذروة الأزمة هو الأداة والموضوع والفاعل للرغبات كلها معاً. من هنا استحالة أي وجود اجتماعي من دون ضحية فدائية تضمن انحلال العنف في نظام ثقافي

عند بلوغه ذروة معيّنة، والاستعاضة عن دائرة العنف المتبادل والمدمّر كليّاً بدائرة العنف الطقسي الحامي والخلاق.

تواجهنا الأزمة الذبائحية بلغز مرهق مؤداه أن العنف، وهو غرض الرغبة الوحيد، يبقى، بشكل أو بآخر، ممتزجاً بالرغبة، فإذا أكّدنا أن الإنسان فريسة «غريزة العنف» فلا نتوقعن أن يضيف ذلك إلى فهمنا جديداً، بل العكس هو الصحيح. فإنّا نعرف اليوم أن الطبيعة أنعمت على الحيوانات، إفرادياً، بآليات منظّمة على نحو يكاد لا يسمح للتعارك بينهم أن يصل أبداً إلى حدّ قتل المغلوب. إن استعمال كلمة غريزة في معرض الحديث عن مثل هذه الآليات التي تضمن استمرارية الجنس الحيواني، هو أمر مشروع، من دون شكّ، لكن من الخُلف معاودة استعمال هذه الكلمة للدلالة على حرمان الإنسان من هذه الآليات بالذات.

إن الفكرة القائلة بوجود غريزة، أو نزوة ما، تدفع بالإنسان إلى العنف أو الموت ـ نعني بها غريزة الموت أو نزوة الموت الشهيرة لدى فرويد ـ هي موقف أسطوريّ رجعيّ، بل معركة خلفية ضدّ وهم سلفيّ يدفع بالبشر إلى وضع عنفهم خارج ذواتهم، سواء أجعلوا منه إلهاً أم قدَراً أم **غريزة**، بحيث لا يعودون مسؤولين عنه بل محكومين له من خارج، فالمطلوب، مرة أخرى، ألا نجابه العنف بل نجدَ له مخرجاً جديداً ونوفّر له عند اشتداد المخاطر وتصاعد الاحتمالات حلاً ذبائحياً بديلاً.

يجب الامتناع في الأزمة الذبائحية عن ربط الرغبة بموضوع محدّد، مهما بدا لنا هذا الموضوع مميّزاً، وتوجيهُ الرغبة نحو العنف بالذات. سوى أن من غير الضروري افتراض غريزة موت أو عنف، إن كان يمكن للبحث أن يسلك طريقاً ثالثاً. ونحن في كل ما تمّ لنا رصده من رغبات لم نكن مرة أمام **راغب ومرغوب** وحسب، بل كان هنالك دائماً طرف ثالث هو **المنافس**

الذي يحقّ لنا، ولو مرة واحدة، أن نسعى إلى إحلاله في المرتبة الأولى. وما المطلوب هنا تعيين هذا المنافس قبل الأوان بمجاراتنا فرويد في قوله إنّه الأب، أو التراجيديات في زعمها أنه الأخ، بل المطلوب تحديد موقع هذا المنافس داخل النظام الذي يؤلّفه مع الراغب وموضوع الرغبة، بقولنا إن المنافس يشتهي ما يشتهيه الراغب بالذات. إن إنكار أولوية الراغب والمرغوب من أجل إثبات أولوية المنافس لا يمكن أن يعني إلا أمراً واحداً مفاذه أن المنافسة ليست ثمرة انصباب رغبتين عرَضاً على موضوع واحد، بل إن ما يزين الغرض في عين الراغب هي رغبة المنافس فيه، ذاك الذي، برغبته في هذا أو ذاك من الأشياء، يعيّن غرضه المرغوب موضوعاً لرغبة الراغب. بذلك يكون المنافس هو النموذج الذي يقتدي به الراغب على صعيد الرغبة أكثر منه على الصعيد السطحي لوجوه العيش والتفكير، ذاك الذي يبقى دون الأول أهمية.

لعل المنظّرين المحدثين، بإظهارهم الإنسان كائناً يعرف تمام المعرفة موضوع رغبته أو، إذا ما ثبت العكس، كائناً يملك «لاوعياً» ينوب عنه في هذه المعرفة، أن يكون قد فاتهم التنبه إلى المجال الذي يبلغ فيه انعدام اليقين الإنساني أَوَجَه، فالإنسان يبدأ ـ إن لم يكن قد بدأ فعلاً ـ يرغب بشدة منذ أن يتمّ إشباع حاجاته وميوله الأساسية، لكنه لا يكون عارفاً موضوع رغبته، بالضبط، لأن موضوع رغبته هو الكيان، كيان يشعر أنه محروم منه في الوقت الذي يبدو له أنه ملك سواه، وكأن الراغب ينتظر من هذا الآخر أن يقول له ما يجب أن يرغب فيه لكي يظفر بالكيان المنشود. فإذا كان النموذج الذي يحسب الراغب أنه حُبي بكيان أسمى، يرغب في غرض معيّن فقد لزم أن يكون موضوع رغبته هذا شيئاً قادراً على منح صاحبه درجة أشمل من الامتلاء الكياني. وبذلك، يكون النموذج قد عيّن للراغب موضوع الرغبة المشتهى إلى أقصى

الحدود، مومئاً إليه برغبته الخاصة لا بالكلام الصريح.

ذلك يعود بنا إلى فكرة قديمة ربما كنا نجهل دلالاتها المضمرة، ألا وهي أن الرغبة **إيمائية مُحاكية**، في جوهرها، تستنسخ رغبة نموذجية وتصطفي الموضوع الذي اصطفاه هذا النموذج بالذات.

إن طابع المحاكاة الإيمائية (Mimétisme) مشهود له في الرغبة الطفولية ومعترف به من قبل الجميع. وما كانت الرغبة الراشدة لتختلف عنها في شيء، لو لم يكن الراشد في إطارنا الحضاري، بنوع خاص، يخجل، أكثر الأحيان من التقولب على الآخرين. ومردّ خجله هذا إلى الخوف من انكشاف نقصه الكياني، فتراه يعلن للملأ أنه راضٍ عن ذاته كل الرضى، ويقدّم نفسه قدوة ونموذجاً للآخرين. وهكذاً يروح كلٌّ يردد من جهته: «إقتدوا بي» لكي يخفي محاكاته الشخصية للآخرين.

إن المحاكاة القائمة على الرغبة تفضي تلقائياً إلى الصراع لأن انصباب رغبتين على موضوع واحد يؤدي إلى اعتراض كلتيهما الأخرى. سوى أن البشر يغيب عنهم جزئياً سبب المنافسة هذه. إن تعابير المطابقة والمماثلة التي تحفل بها لغتنا نظير: **عين، نفس ذات، مثل**، تذكر بفكرة الانسجام في العلاقات البشرية، فأذواقنا هي نفسها بدليل أنّا نحب الأشياء نفسها، وقد خُلقنا لكي نتفاهم، فلمَ لا تكون لدينا، أيضاً، نفس الرغبات؟ قلة من كبار الكتّاب، فقط، اهتمّت بهذا النوع من المنافسة[1]. حتى فرويد، لم يَرِد في اعتباراته هذا الترتيب إلا بشكل ناقص وغير مباشر، كما سنرى في الفصل

---

(1) انظر: René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: B. Grasset, [1961]).

اللاحق.

إن **النموذج** (Modèle) و**المُريد** (Disciple) يكونان، بتأثير غريب ومبرر، في آن، من العلاقة الجامعة بينهما، غير مؤهّلين للتنبّه إلى أن كليهما محكوم للآخر في موضوع المنافسة، فالنموذج، وإن شجّع على المحاكاة، يفاجأ برؤية نفسه هدفاً للمزاحمة ويحسب أن المريد يخونه بـ «الاقتداء به» في الوقت الذي يعتقد المريد من جهته، أنه مذموم ومَهين وأن نموذجه يراه غير أهلٍ للمشاركة في الحياة المتفوّقة التي ينعم بها هو نفسه.

وليس يصعب علينا التبصّر بعلة سوء الفهم هذا، فالنموذج يعتبر نفسه أرفع شأناً من المريد بكثير، فيما يعتبر هذا الأخير نفسه مقصّراً عن النموذج إلى حدّ يحظّر على كليهما التفكير في أي منافسة، أي في إمكان تطابق الرغبتين. ولابدّ أن نضيف، استكمالاً للتبادل، أن المريد ربما أصبح، هو الآخر، نموذجاً لنموذجه بالذات وأن النموذج، بالمقابل، مهما بدا معجباً بذاته، لا مندوحة له من ممارسة دور المريد، فمن البدهي، والحالة هذه، أن يكون موقع المريد وحده المهم، وإلى حد يوجب اعتماده تحديداً للوضع الإنساني.

إن المريد، ولو صب على النموذج سيلاً مدوّياً من الشتائم واستنكر الحُكم الذي يبدو أنه يدينه، ناعتاً إياه بالظلم واللامعقولية، يبقى يسائل نفسه قلِقاً ما إذا كانت هذه الإدانة مبرّرة من غير أن يجد إلى دحضها سبيلاً؛ بعكس النموذج الذي لا تعجز المحنة عن النيل من سلطته وحسب، بل إن لديه من الحظوظ ما يجعله يخرج منها أقوى نفوذاً مما كان عليه في السابق. من هنا كان المريد ينظر إلى نفسه، لا بعينيه هو، ولا حتى بعيني النموذج، بل من خلال الصورة المرتجّة التي تقدّمها عنه المنافسة المبهمة للنموذج.

ثمة، على مستوى الرغبة، لدى الإنسان، ميل مُحاكٍ ينبع من عمق أعماق الذات غالباً ما تستعيده وتنشّطه أصوات خارجية. وليس يسع المرء إطاعة الأمر المدوّي في كل مكان: «اقتدِ بي» من غير أن يرتكس للتوّ إلى النهي المقابل: «لا تقتدِ بي». إنّه لنهي غامض ومحيّر يطرح الإنسان في لجج اليأس وغالباً ما يجعل منه عبداً لجلاد غير مختار. تلك هي حال الرغائب، وقد جُبل البشر على نحو يخوّلهم التراسل باستمرار بوساطة إشارات متناقضة، فلا يكاد الواحد منهم يعي أنه ينصب فخاً للآخر حتى يجد نفسه على وشك الوقوع في فخّ مشابه. إنّه **الإكراه المزدوج** (Double Bind)، أو بالأحرى، شبكة الأوامر المتناقضة التي لا ينفكّ الجميع يسجنون فيها بعضهم بعضاً. وليس هذا الإكراه المزدوج، كما يعتقد علماء النفس الأميركيون الذين سلّطوا عليه الضوء، وقفاً على بعض الحالات المرضية، بل هو ظاهرة في غاية الشيوع والابتذال، وربما كانت الأكثر ابتذالاً بين الظاهرات جميعاً، لكنها، مع ذلك، أساس العلاقات البشرية(2).

لقد كان علماء النفس الذين ألمحنا إليهم منذ قليل على تمام الحق باعتقادهم أنه حيثما تعرّض طفل **للإكراه المزدوج** لزم أن يعود عليه هذا الإكراه بالشؤم، فإن جميع الراشدين، بدءاً بالأب والأم، والناطقين بأصوات الحضارة على اختلافها، أقله في مجتمعنا، لا ينفكون يردّدون بشتى الأساليب الممكنة: «إقتدِ بنا»، «إقتدِ بي»، «أنا الذي يمسك بسر الحياة الحقيقية، سرّ الكيان الحقيقي». وبقدر ما

(2) انظر مثلاً: Gregory Bateson [et a l.], «Toward a Theory of Schizophrenia,» in: Warren G. Bennis, [et al.], *Interpersonal Dynamics; Essays and Readings on Human Interaction* (Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1964), pp. 141-161.

يكون الطفل متنبّهاً لهذه الكلمات المغرية بل مهيّئاً ومتحمّساً لاتباع الإيحاءات الواردة إليه من كل مكان تكون نتائج الصدمات التي لن تتأخر في الحصول عليه كارثية. إن الطفل لا يملك أي معيار أو مسافة أو قاعدة حكم تخوّله إنكار سلطة النماذج المذكورة، لذا كانت **لاء** (Non) الرفض تدوّي في وجدانه وكأنها إدانة رهيبة، وكان، مع الوقت، يرزح تحت وطأتها كمن يرزح تحت وطأة حُرم ثقيل يؤثر على توجه رغباته، بالكامل، أي اختيار نماذجه المستقبلية، مما يطرح تكوّن شخصيته النهائي على المحكّ.

إذا كانت الرغبة حرّة في الاستقرار حيث تشاء، فإن طبيعتها المحاكية تجرّها، بصورة شبه دائمة، إلى مأزق الإكراه المزدوج .إن حرية الرغبة المحاكية التي لا تكاد تعرف سوى الارتماء على عقبة الرغبة المنافِسة بغباء، هي علة فشلها بالذات. سوى أن هذا الفشل يعود فيعزّز بدوره الميل المحاكي، مما يضعنا أمام سياق يتغذّى أبداً من ذاته، متجهاً نحو المزيد من التفجر والاختزال. فكلما ظن المريد أنه وجد الكيان أمامه سعى إلى بلوغه عن طريق الرغبة في ما يدله عليه الآخر، لكن اصطدامه كل مرة بعنف الرغبة النقيضة يجعله يسارع إلى إقناع ذاته بأيسر السبل المنطقية والمختلة، في آن، بأن العنف هو أوثق علامات الكائن الذي لا يفتأ يراوغ متملصاً منه على الدوام. وهكذا يمسي العنف والرغبة مرتبطين كليهما بالآخر ارتباطاً يستحيل معه أن يتعرّض الراغب للعنف من دون أن يؤدي ذلك إلى استيقاظ الرغبة فيه.

لقد بدأنا نفهم تدريجياً لماذا راحت الممتلكات التي ترمز إلى الكائن والعرش والملكة في **أوديب الملك** تتراءى **من خلال** ذراع ذلك المجهول المرفوعة عند مفترق السبل: **إن العنف أب الجميع ومليكهم** .ذلك ما أكدته جوكاست بإعلانها أن أوديب هو مُلك

محدّثه إذا ما جعل يحدّثه عن الرُّهاب، أي الشقاء والرعب والكارثة والعنف الشرير. كما أنَّ تنبوءات لايوس وكريون وتيريزياس وأخبار الشؤم التي ترد، على التوالي، مع وفود الرسل، هي من نوع الكلام الرهابي الذي يتحكم بشخصيات الأسطورة، وما عسى تكون لغة الرهاب (Logos Phobou) هذه إلا لغة الرغبة المحاكية (Désir mimétique) والعنف الذي لا يحتاج إلى كلام لكي ينتقل من شخص إلى آخر.

بذلك يصبح العنف هو الدالّ على المرغوب المطلق، والألوهة المكتفية بذاتها، والكُلاّنية البهية (La Belle totalité) التي يزيدها الغموض والاستحالة بهاء على بهاء. إن الراغب يعشق هذا العنف ويكرهه في آن، من هنا نراه يقايس نفسه به محاولاً السيطرة عليه بالعنف، حتى إذا اتفق أن انتصر عليه تبدّدت هالته للحال وانصرف عنه الراغب باحثاً في مطرح آخر عن عنف أشد عنفاً، عن عقبة كؤود يستحيل عليه تخطّيها.

وليست هذه الرغبة المُحاكية لتشكل إلا واحداً مع العدوى المدنّسة. إنّها من الأزمة الذبائحية بمثابة المحرّك، لذا كانت تهدّد بتدمير الجماعة كلها في غياب ضحية فدائية تضع حدّاً لها ومحاكاة طقسية تحول دون اندلاعها مجدّداً. ولعلنا قد بدأنا نستشفّ الآن ما سيتأكد لنا لاحقاً بشكل قاطع من أن القواعد والمحظورات من كل نوع، تحول دون تهويم الرغبة عشوائيّاً واستقرارها عند أول نموذج قادم، وأن النظام الثقافي، بتوجيهه الطاقات نحو الأشكال الطقسية والنشاطات التي يقرّها الطقس، يمنع تساتل الرغبات باتجاه موضوع واحد، ويحمي الطفولة، بنوع خاص، من مفاعيل الإكراه المزدوج الكارثية.



لقد حاولت أن أبيّن آنفاً، وأظن القارئ يذكر ذلك، أن ما من صفة بين كل ما يمكن قوله عن أبطال التراجيديا تسمح بإنشاء التمييز بينهم، فما يصحّ في أحدهم، سواء على الصعيد «النفسي» أم الاجتماعي أم الخلقي، أم حتى الديني، كالغضب والطغيان والصلف وسوى ذلك، يصحّ في الجميع من غير أن يوفّي أيّاً منهم حقّه. فإن يكن قد فات المراقبين، على الدوام، أن الأوصاف المشار إليها هي ملك الأشخاص المسرحيين كلهم، فلسنا نشكّ في أن طابعها التناوبي هو أحد أسباب هذا الإغفال. فالغضب، مثلاً، حالة عارضة ولا يمكن أن تكون مستديمة. إنّه يبرز على خلفية الهدوء بعد غياب، لذا كان ولايزال يوصف بأنه مفاجئ وغير متوقع، شأنه في ذلك شأن الطغيان الذي يعتبر التبدّل أحد خصائصه الجوهرية، فلا يكاد أحد الطامحين يبلغ سدة الحكم حتى يتدحرج من عليائه ويحلّ مكانه أحد أخصامه. وخلاصة القول أن هنالك دائماً طاغية ومقهورون على تناوب في الأدوار. كذلك الغضب قائم، ولكن، إذا ثار أحد الأخوين نجح الآخر في الحفاظ على هدوئه، وبالعكس.

كل ما في التراجيديا خاضع للتناوب، على أن في فكرنا، أيضاً، ميلاً ناشطاً لا يُقهر إلى تجميد هذا التناوب في واحدة من لحظاته. هذا الميل الأسطوري، حصراً، هو ما يخلع على الأبطال تحديدات مزيفة، محوّلاً التناقضات المتحرّكة إلى اختلافات ثابتة.

إن مفهوم **التناوب** هذا يطالعنا في التراجيديا حيث يكون مبتوراً عن تبادليته، مما يجعله، على سبيل المفارقة، تحديداً أو سمة مميزة لشخص معيّن، كأن يعرّف أوديب عن نفسه بأنه ابن إلهة الحظّ والنصيب، أي ما نسميه في أيامنا **قدراً** من باب الاحتفال بالشيء وإعطائه «**صفة التميز الفردي**» التي من شأنها أن تدرأ شرّ التبادل العنفي.

يظهر انتماء أوديب هذا إلى إلهة الحظ (Tukhè) عبر مسيرة مضطربة تسمو به حيناً وتحطّ حيناً آخر، فلا يني مترجّحاً ما بين «عُلوٍ» و«سُفل»: **لقد كانت ربّة الحظ أمي مما جعلني على مر سنوات حياتي أراوح بين الحقارة والعظمة**. وفي الجمل الأخيرة من المسرحية تحدد الجوقة حياة البطل بتقلّباتها الطارئة، أي ما سميناه: التناوب.

هذا التحديد صحيح، لكنه لا ينطبق على أوديب أكثر من انطباقه على سائر الأبطال التراجيديين. يتأكد لنا ذلك لدى قيامنا بتفحّص مجموع المؤلّفات التراجيدية بدلاً من الاقتصار على واحد منها، لا غير، حيث نتبين عجزنا عن تحديد مواقع الأبطال التراجيديين بعضهم بالنسبة إلى بعض بحكم دعوتهم، إلى ممارسة الأدوار نفسها، على التوالي. لقد كان أوديب ظالماً في **أوديب الملك** ومظلوماً في **أوديب في كولون**، كما كان كريون مظلوماً في **أوديب الملك** وظالماً في **أنتيغونة**، وما من يجسّد، بالتالي، جوهر الظالم ولا جوهر المظلوم. أما التفسيرات الأيديولوجية التي يحفل بها عصرنا فإنها تشكل خيانة عظمى للروح التراجيدية بتحويلها إياها تلقائياً إلى دراما رومنسية أو وِسْترن أمريكي، ما يجعل جمود المانوية المتشدّدة في الفصل ما بين أخيار وأشرار وتصلّب حقد يأبى إطلاق فريسته متى أمست في قبضته، ينوبان عن متعارضات التراجيديا المتحرّكة وتقلباتها المتواصلة.

وبقدر ما يشغف الفن التراجيدي **بالتقلّب** (*Revirement*) تراه يهمل المجالات التي يمكن أن يؤثر فيها هذا الأخير، فالتحديد الذي يجعل من أوديب ابن إلهة الحظ، مثلاً، لا يأخذ بالحسبان تناوب مراحل النفي والسؤدد عليه أكثر مما يأخذ بالحسبان تناوب حالات الغضب والهدوء. ذلك أن إيقاع التناوب ومجال حدوثه على

الأخص، يبدوان من الاختلاف هنا وهناك بحيث نعدل عن المقاربة بينهما في الشقين المذكورين عدول النقد التقليدي نفسه، إذ لم يقدم مرة واحدة، على حدّ علمي، على إنشاء مقاربة من هذا النوع. لكننا، مع ذلك، لا نكاد نسلّط انتباهنا على وجود حركة تناوبية حتى نشعر ونتبين بيسر أن ما من موضوع في التراجيديا إلا وهو خاضع لها. وغنيٌّ عن البيان أن ظاهرة على هذه الدرجة من الشمول لا تستدعي أكثر من تفسير واحد.

من المؤكّد أن التناوب علاقة، بل هو أحد المعطيات الجوهرية في العلاقة التراجيدية ولا يمكن اعتباره صفة لأي شخص معيّن. هذا التناوب يبدو، من الوهلة الأولى، محكوماً بحيازة الشيء الذي يتخاصم عليه الأخوان العدوّان وفقدِه، شيء يبدو لهما من الأهمّية بحيث يتأدّى امتلاكهما له وحرمانهما منه مداورةً إلى انقلاب تام في حياة الأخوين لا يعدله إلا التحوّل من الوجود إلى العدم. ذلك ما كانت عليه حال إيتيوكل وبولينيس حين قرّرا التناوب على الحكم الذي عجزا عن تقاسمه، فإذا مَلَكَ الأول كان الثاني فرداً من الرعية، حُكماً، وبالعكس.

على أن التناوب الموضوعي قلما يمت بصلة عينية إلى الحدث التراجيدي الذي يتميّز بإيقاعه المتسارع. أما الترجّح الأساسي، على صعيد هذا الحدث التراجيدي، فهو ما نشهده في السجال التراجيدي أو **الملاحاة التراجيدية** (*Stichomythie*) من تبادل موقّع للشتائم والاتهامات في موازاة ما تحفل به المبارزة الفردية من ضربات يكيلها كلا الخصمين مناوبةً للآخر. وقد رأينا في **الفينيقيات** كيف نابت رواية المبارزة بين إيتيوكل وبولينيس عن السجال التراجيدي وأدّت الدور نفسه.

وسواء أكان العنف جسدياً أم كلامياً، فإن فاصلاً زمنيّاً يبقى

يباعد بين ضربة وأخرى، وفي كل مرة يسدّد أحد المتخاصمين ضربة للآخر، يأمل أن تكون تلك الضربةَ القاضية التي تلفظ آخر كلمات العنف بإجهازها على الخصم وتتويجها المبارزة أو السجال بالنصر العتيد. أما الضحية التي تكون قد زعزعتها الصدمة مؤقتاً فإنها تحتاج إلى مهلة تخوّلها استعادة أنفاسها والتأهّب للردّ على خصمها. وفي انتظار الردّ الذي يتأخّر، يبقى لمن سدّد الضربة الأخيرة أن يتخيّل أنه أنجز الضربة الحاسمة فعلاً. إنّه النصر، ولنقل، ذلك العنف القاهر الذي لا ينفكّ يترجّح بين مقاتل وآخر على امتداد فترة النزاع من غير أن يستقر في جهة من دون أخرى. وحده فعل الطرد الجماعي، كما نعلم، قادر على تثبيته نهائياً خارج الجماعة.

إن الرغبة تتمسّك بالعنف المنتصر، وتجاهد يائسة من أجل إحكام السيطرة على هذا العنف القاهر وتجسيده. وما كانت الرغبة لتلازم العنف كظله إلا لأن العنف يعني الكائن والألوهة.

أما إذا كان العنف الإجماعي، أي العنف الذي يلغي ذاته، يُعتبر تأسيسياً، فذلك لأن كل ما يرسّخه من معانٍ ويثبّته من اختلافات قد أمسى لصيقاً به ويواصل الترجح من مقاتل إلى آخر طوال مدّة الأزمة الذبائحية. وما النشوة النبوية أو الديونيسية إلا ذلك الترجح الرهيب للعالم نفسه وفق رغبة العنف الذي يبدو مؤاتياً تارةً لهذا الفريق وطوراً لذاك، فما ظنّ العنف الأول أنه شيّده يقلبه عنف تالٍ ليعيد بناءه من جديد. وطالما العنف قائم بين البشر ويشكل رهاناً كلياً ولاغياً ومطابقاً للألوهة، فإنه يبقى ظاهرة عصيّة على التجميد.

ذلك ما أتيح لنا أن نستشفّه من **الباخنات**. إن تمثل الألوهة رهاناً دائم التنقل من شخص إلى آخر، لا يفتأ يزرع في طريقه

الدمار، هو ضروري من أجل فهم بعض الموضوعات التراجيديّة التي يجري تنظيمها وفق ما يقتضيه سير العمل التراجيدي. رب معترض بأننا نطلق الكلام من باب التجريد وأن فكرة رهان إلهي مطابق للعنف في كل الوجوه هي غريبة عن النصّ التراجيدي. تلك حقيقة لا سبيل إلى إنكارها. على أنها أيضاً فكرة إغريقية بامتياز، تطالعنا بمنتهى الوضوح لدى هوميروس وفي النصوص الأدبية القديمة والسابقة للمسرحيات التراجيدية.

ثمة تعابير عديدة لدى هوميروس تظهر العلاقة بين العنف والرغبة والألوهة، بشكل ساطع. ولعل أكثرها تميّزاً، بحسب منظورنا الراهن، هي لفظة **كودُس** (*Kudos*) التي تفصح عن معاني الحظوة شبه الإلهية والاصطفاء الرمزي المرتبط بالنصر الحربي. إن الـ «كودُس» هو رهان المعارك، لاسيما تلك التي دارت بين الإغريق والطرواديين.

يترجم بنفنيست (Benveniste) في قاموسه: **معجم المؤسسات الهندو - أوروبية** (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*). كلمة «**كودُس**» بـ «طِلسَم التفوّق». ونعقّب بقولنا إن الـ «**كودُس**» هو السحر الذي يمارسه العنف. والعنف أنّى ظهر أغوى البشر وروّعهم، فما هو مجرّد وسيلة، إذاً، بل ظهور إلهي. حالما يظهر العنف ينشأ الإجماع حوله أو ضدّه، لا فرق، فالخلل حاصل في الحالتين، بمعنى أنه يخلق حالة من انعدام التوازن تجعل كفة القدر تميل إلى جهة دون أخرى. إن الانتصار العنفي، مهما كان هزيلاً، يتنامى بسرعة تذكر بتنامي كرة الثلج التي تبلغ في تدحرجها حدّاً من الضخامة يستحيل معه دحرها. لذا كان الذين يمسكون بالـ «**كودُس**» يشعرون بتضاعف قدرتهم عشرات المرّات، في حين يلفي المحرومون منها أيديهم مشلولة ومقيّدة. وليس يملك الـ «**كودس**» إلا

من سدّد الضربة الأقوى وأدرك الغلبة. إن قاهر اللحظة هذا هو من استطاع أن يتخيّل أن عنفه قد انتصر نهائياً وأن يحمل الآخرين أيضاً على مثل هذا الاعتقاد. أما خصوم الظافر فعليهم أن يبذلوا جهوداً خارقة لفكّ هذا السحر واستعادة الـ «**كودس**».

إن المنافسة إذا أوفت إلى درجة من الحدّة جعلتها تدمّر أو تبعثر كل أغراضها الملموسة، حسبت نفسها غرضاً هو الـ «**كودس**». من الممكن ترجمة لفظة «**كودس**» بالمجد، لكن ذلك يفقدها، كما يشير بنفنيست، عنصر السحر الديني الذي يعطي هذه الكلمة كامل وزنها. نحن في عالمنا الحديث نفتقد الكلمة ونملك الشيء، فما بيننا من لم يعاين المفاعيل الطريفة للعنف المنتصر في الإثارة الجنسية والصراعات، على أنواعها، والألعاب الرياضية والقمار. وما الألوهة، عند الإغريق، إلا ناتجُ العنف هذا في أقصى مداه. إن النعت «**كودرُس**» (Kudros) يدلّ على نوع من الجلال المظفر، ومن يملك الـ «**كودس**» بشكل دائم هو الإله، أما البشر فلا ينعمون به إلا بصورة مؤقتة، ودائماً على حساب بعضهم بعضاً. أن تكون إلهاً يعني أن تملك الـ «**كودس**»، بشكل دائم، وتبقى سيده المُطلق، وهو ما لم يحصل قط بين البشر.

إن الآلهة هي التي تُنعم بالـ «**كودس**» تارةً على هذا وطوراً على ذاك من البشر، سوى أن هنالك، أيضاً، خصوماً يتخطّفونه. إن التداخل بين الإلهي والإنساني، على صعيد النزاع، هو من الجلاء هنا بحيث نرى بنفنيست نفسه يأبى الفصل بين هذين المجالين، وإن يكن يصرّ عليه في حالات كثيرة أخرى، حيث يشكل المزج عصب الظاهرة المعالَجَة، ولا يعوزه أكثر من التسليم بحقائق الأمور لكي يكتشف فيها وجهاً أساسياً لعملية التأليه(3).

(3) انظر ص 441 ـ 446 من هذا الكتاب.

وطالما الـ «**كودس**» قائم، أي الرهان الأكبر والوهمي الذي لا يفتأ يتخاطفه البشر، فلا وجود لأي تعال (Transcendance) فعليّ، وبالتالي، لا أمل في استتباب السلام. إن لعبة الـ «**كودس**» هي ما يسمح لنا بمعاينة التحلل الإلهي في التبادل العنفي. وعندما كانت الدائرة تدور على محاربي هوميروس، كنا نراهم يبرّرون «تراجعهم الاستراتيجي»، أحياناً، مؤكّدين: «لقد أعطى زفس اليوم الـ «**كودس**» لأعدائنا، فلعله يعطينا إياه غداً». إن الإنعام بالـ «**كودس**»، على الفريقين مناوبة لا يختلف عن التناوب التراجيدي في شيء، لكننا نتساءل ما إذا كان تقسيم الآلهة إلى معسكرين في الإلياذة لا يشكّل تطوّراً لاحقاً، إذ ليس ثمة إلا إله واحد، في الأصل، هو الـ «**كودس**» المتجسّد الذي لا يفتأ يتنقل من معسكر إلى آخر حاملاً معه النصر المتبدّل في المعارك.

يبدو الترجّح ما بين «عُلوٍ» و«سُفل» في بعض أعمال أوريبيدس مرتبطاً بشكل واضح بالعنف الذي لم يعد جسدياً بل أصبح معنوياً يعكس العلاقة بين غالب ومغلوب، ففي مسرحية **أندروماك**، تتصرّف مع البطلة بمنتهى العجرفة في البداية، إذ تشعرها بعمق الهوة التي تفصلها، هي الملكة وزوجة بيروس الشرعيّة، عن مجرّد عشيقة بل عن سبيّة حقيرة خاضعة لنزوة المنتصرين. لكن تبدّلاً تراجيديّاً سيطرأ بعد قليل فتنهار هرميون كما لو أن أندروماك قد عادت ملكة وهرميون جارية:

أيَّ إله أعبد وأقبّل تمثاله متوسلة؟

أوَ يجدر بي أن أسجد صاغرة أمام جارية؟

بيد أن اهتمام أوريبيدس بالتغيرات الواقعيّة الطارئة يبقى دون

اهتمامه بردود فعل هرميون المتطرّفة والتي دلّت عليها ملاحظات المربية:

لم أستطع، يا بنيّتي، أن أؤيدك في تصرّفك يوم كنتِ

تطلقين العنان لحقدك على الطروادية

ولا الآن أستطيع أن أجاريك في هلعك المفرط.

تشكل ردود الفعل الحادة هذه جزءاً لا يتجزّأ من التقلبات التراجيدية. لكن تبدّل ميزان القوى في **أندروماك** يُعزى إلى ردود فعل أخرى لا تقل عنها حدة، فقد طال غياب بيروس ولم يستجدّ أي قرار إلى أن دار سجال تراجيدي بين مينيلاس (Ménélas)، والد هرميون الذي راح يطالب بقتل أندروماك، ونصير هذه الأخيرة العجوز بيليه (Pélée) الذي انتهى إلى تسجيل الغلبة على خصمه والفوز بالـ «**كودس**».

ليس ترجّح الـ «**كودس**» حقيقة موضوعية ولا مجرّد وهم ذاتي، بل هو تلك العلاقة الدائمة الانعكاس بين الغالب والمغلوب والتي لا نملك لها أي تفسير نفسيّ أو اجتماعيّ، كما لا يسعنا إدراجها ضمن إطار جدلية السيّد والعبد لأنها تفتقر إلى الثبات ولا تؤمّل بأي حلّ توْليفي.

ليس الـ «**كودُس**» شيئاً، في النهاية، بل هو علامة فارغة لنصر مؤقت وامتياز سرعان ما يوضع على المحكّ. ولعلّ في ذلك ما يذكّرنا بتلك الجوائز الرياضية التي يتناقلها الفائزون على التوالي، والتي يعوَّل عليها بغض النظر عن حقيقتها المادية. سوى أن تلك انعطافة أسطورية وطقسية، والأولى بنا أن نردّ اللعب إلى الديني، أي إلى الأزمة الذبائحية، بدل أن نردّ الديني إلى اللعب، كما فعل

هويزينغا (Huizinga) في كتابه **الإنسان اللعوب**(*). إن الديني هو في أساس نشأة اللعب بمعنى أنه يُكرّر بعض وجوه الأزمة الذبائحية، وإن لنا من طابع الرهان الاعتباطي ما يظهر بوضوح أن المنافسة لا تبغي إلا ذاتها، إلا أنها منافسة منظّمة على نحو يكفل، أقله من حيث المبدأ، عدم تحولها إلى صراع مفتوح لا هوادة فيه.

ولسنا لنجد تعبيراً واحداً، حتى في اليونانية، إلا ويتخذ منحى أسطوريّاً، ففي حالة الـ «**كودس**»، يُحفظ تبادل العنف ضمن إطار يكاد يذكر بإطار المبارزة الفروسية أو المباراة الرياضية، حيث تغرينا تفاهة الرهان بالاعتقاد أن الصراع، مهما كان محفوفاً بالمخاطر، لا يعدو أن يكون تسلية وترفيهاً ولا يؤثر في الأبطال إلا ظاهرياً.

على أن من واجبنا تصحيح هذا الانطباع باستحضار تعابير أخرى هي أيضاً، في جزء منها، أسطورية، ولكن، على نحو مغاير. منها لفظة **ثيموس** (*Thymos*) التي تعني: نفس، روح، غضب (راجع غضب أوديب)، فما من ميزة مشتركة، في الظاهر، بين لفظتي **ثيموس** وكودس باستثناء ميزة التناوب التي نميل إلى اعتبارها، عموماً جدّ ثانوية، فأحياناً نملك الـ «ثيموس» ونُظهر دينامية لا تُقهر، وأحياناً أخرى نفقده ونشعر بالقلق والإحباط. لكن الأهم من ذلك أن لفظة «**ثيموس**» مشتقة من فعل (thyein) الذي يرِد بمعنى: صنع دخاناً، قدّم ذبيحة، فضلاً عن معانٍ أخرى مثل: تصرّف بعنف، اندفع وهاج.

يظهر الـ «**ثيموس**» حيناً ويختفي حيناً آخر، وفق ما يقرره عنف الـ theyin، فما الـ «كودُس» والـ «ثيموس»، في الواقع، إلا وجهتا

(*) انظر: Johan Huizinga, *Homo Ludens* (Boston: Beacon Press, 1955).

نظر مختلفتان وجزئيّتان لعلاقة واحدة. والأبطال لم يكونوا يتنازعون على كأس رياضي أو ألوهة رخيصة، بل كان بعضهم يتخطّف روح بعض ويسعى إلى سلبه نسمة الحياة، أي الوجود الذي ينسبه كل منهم إلى عنف الآخر، بفعل انصباب الرغبات المحاكية كلها على موضوع واحد.

إن ترجح الـ «**ثيموس**» ما بين حضور وغياب هو ما يطلق عليه الطب النفسي اسم **الهياج الدوري** (*Cyclothymie*) ما يعني أن وراء كل هياج دوري رغبة محاكية وإكراهاً على المنافسة. إن الطب النفسي يُخطئ باعتباره الهياج الدوري ظاهرة فردية، في جوهرها، منصاعاً إلى ضرب من الوهم الأسطوري الذي يجعل تقلّبات «القدر» و«الحظ» أو «الغضب»، كما في **أوديب الملك**، وقفاً على البطل وحده. كل هياج دوري فردي هو نصف العلاقة مع الآخر، علاقة الاختلاف المترجّح. ولا يكون الهياج دوريّاً ما لم يقم على ما يشبه لعبة الرجّاحة التي لا تني تبدّل موقع اللاعبَين مداورة فلا تسمو بأحدهما إلا لتحطّ بالآخر، وبالعكس.

أما إذا كان الطب النفسي الحديث يعجز عن اكتشاف بنية التضاد القائمة وراء أشكال الهياج الدوري المرَضية فذلك بسبب امّحاء آثارها، بالكامل، حيث لم يعد يُرى أي عنف جسدي ولا عاد يُسمع دوّي لعنات السجال التراجيدي. حتى **الآخر** اضمحلّ، أو لم يعد يظهر إلا بمظهر أحادي متواطئ يتنافى مع تعدّد أدواره، كما بات يجري تصوير مجال الخصومة وكأنه بعيد عن كل مزاحمة. تلك هي الحال بالنسبة إلى الإبداع الأدبي والفني في أيامنا حيث يروح كل يدّعي أنه يصدر عن عمق ذاته ولا أثر في نتاجه لأي تقليد، وأنه لا يفعل ذلك إلا «إرضاء لذاته» في عالم لم تبلغ الموضة يوماً من الطغيان مثلما بلغت فيه.

وما لم يعترض سبيل الهياج الدوري في التراجيديا أي شيء،

فإنه يبقى يجرف الأشخاص في مدّه نحو الجنون والموت إلى أن يُجهز على الجماعة بأكملها. من هنا حال الهلع المسيطرة على الجوقة وتصميمها المطلق على عدم التورّط في العنف واجتناب العدوى. إن ترجّح العلاقة التراجيدية، على النحو المبيّن أعلاه، يتعارض مع فضيلتي الاعتدال والاتزان اللتين يحتفي بهما الناس العاديون، بعكس مثقّفينا الرومنسيين والمحدثين الذين لا يرون فيهما إلا حياء منكَراً، لأن إرادة المخالفة والانتهاك وحدها، في عرفهم، تستحق الرضى. لذا تراهم يعزون فطنة الجوقات الإغريقية تارة إلى جبن بورجوازي خالص، وطوراً إلى طغيان **أنا أعلى** (*Surmoi*) شرس واعتباطي. كما يحترزون كل الاحتراز من الإشارة إلى أن ما يثير رعب الجوقة ليس «المخالفة» بحدّ ذاتها بل مفاعيلها التي يؤهلها موقعها بالذات للتحقق من أنها ليست وهمية. إن ترجّحات العلاقة التراجيدية تمني الجميع بالدوار وتخلص إلى زعزعة أمتن الصروح وتقويضها.

على أن بين المحدثين أنفسهم فريقاً لا يشعر نحو «الامتثالية» (Conformisme) التراجيدية بالاحتقار المبيّن أعلاه. ثمة أشخاص استثنائيون في كل زمان يستشعرون، لسوء حظهم وتعس عبقريتهم، كل ما يستتبعه مفهوم التقلّب التراجيدي.

لقد كان هولدرلين على عتبة الجنون حين مضى يستنطق **أنتيغونة** و**أوديب الملك**. وعندما ألفى نفسه محمولاً مع أبطال سوفوكليس في دوّامة الجنون نفسها، راح يجاهد عبثاً لاستعادة صفة الاعتدال الذي ترغب الجوقات في البقاء أمينة له. حسبنا أن نأخذ بحرفية الوصف الذي قدمه الشاعر عن حياته الخاصة في قصائده وروايته وأبحاثه ومراسلاته لكي نفهم العلاقة ما بين التراجيديا وجنون هولدرلين ونتحقق من أن بوادر الجنون قد لا تكون، في بعض الأحيان، إلا احتكاكاً مميّزاً مع بعض أشكال الحساسيّة الخاصة

باليونان التراجيدية، وتحديداً بذلك الترجح الذي يتعاظم هوله ما بين فترات حماسة فوْبشرية وأوقات يبدو فيها الوجود مقفراً إلا من الأسى والقنوط. ولا غروَ، فالإله الذي يزور الشاعر لا يهب ذاته إلا لكي يستردّها، وإذا كان تواصل ذكرى الحضور في زمن الغياب وذكرى الغياب في زمن الحضور قائماً بما يكفي لتأمين استمرارية الكيان الفردي، فإن من شأنه أن يوفّر لهذا الأخير من نقاط الاستدلال ما يجعل فرح التملك لديه أكثر نشوة ومرارة الفقد اللاحق أشدّ إيلاماً، فقد يحدث لامرئ يحسب نفسه ساقطاً إلى الأبد، أن يشهد عملية انبعاثه في حال النشوة الغامرة، كما قد يحدث لآخر يعتبر نفسه إلهاً، أن يكتشف وقد تولاه الرعب أنه كان أسير الوهم. لقد أصبح الإله **آخر مختلفاً** ولم يعد الشاعر سوى **ميت حيّ** محروم من مبرّرات العيش إلى الأبد. بتعبير آخر، لقد بات نعجةً صامتة تحت سكين المضحّي.

غالباً ما تحمل الألوهة اسم علم هو تارة اسم هولدرلين نفسه، وطوراً اسم شخص آخر يغلب أن يتقدم فيه التأنيث على التذكير، كاسم الشاعر شيلر (Schiller). ما من فرق جوهري بين العلاقة مع المؤنّث والعلاقة مع المذكّر، بخلاف ما يعتقد جان لابلانش (Laplanche) في كتابه **هولدرلين ومسألة الأب**(*). إذ إن هنالك، أولاً، تجسيداً أنثويّاً للخصم المعشوق، يليه تجسيد ذكوري. وقد أظهرت رسائل الشاعر أن هذا الإبدال غير مرتبط بأي مسألة جنسية، بل بالعكس، لأن النجاح الغرامي يسلب المجال الجنسي تماماً قيمة اختبار ما بين الأنا والآخر.

يجري التعبير عن هذا الترجح بين الإله واللاشيء في علاقة

(*) Jean Laplanche, *Hölderlin et la question du père* (Paris: Presses universitaires de france, 1961).

هولدرلين مع الآخر حيناً بأسلوب شعري، أسطوري، شبه ديني، وأحياناً أخرى، بأسلوب عقلاني خالص من أكثر الأساليب إيهاماً وإيحاءً، في آن. وقد حددت الرسائل إلى شيلر بوضوح وضعية المريد الذي يرى نموذج الرغبة يتحول إلى عقبة ومنافس.

نورد، أولاً، مقتطفات من كتاب **تاليا** (*Thalia*) الذي يشكل مسوّدة أولية لكتاب **هيبيريون** (*Hypérion*)، لنُتبعها من ثم برسالة منه إلى شيلر:

«كنت أتصوّر أن فقر طبيعتنا يمكن أن يؤول إلى غنى لو كان هنالك اثنان، فقط من هؤلاء البائسين [البشر] يؤلّفان قلباً واحداً، وحياة واحدة غير منقسمة، وكأن شرّ الوجود كله ناجم عن تفكك هذه الوحدة البدائية».

«هكذا وجدتني، وقد غمرت نفسي غبطة مشوبة بالكآبة، لا أحلم إلا باستجداء بسمة عطوف، وأن أهب ذاتي مستسلماً لأول قادم! آه! كم مرة ظننت أني وجدت اللاموصوف وملكته لا لشيء إلا لأنني تجرأت على الغوص في حبي حتى النهاية! كم مرة حسبت أني ظفرت بالتبادل المقدّس! فكنت أنادي وأنادي، والكائن البائس مرتبك، ملتبس بجانبي، بل إنّه غالباً ما كان يظهر بعض العدوانية، لأن جلّ ما كان يبغيه هو بعض اللذّة لا غير!

«يا لذاك الولد الأعمى الذي كنته... وأنا أبتاع اللآلئ من قوم متسوّلين أشد فقراً مني، قوم بلغ بهم الإملاق والانغماس في البؤس مبلغاً جعلهم غافلين عن تقدير مدى ما يتردّون فيه من شقاء، وقانعين بتلك الأسمال البالية التي يسترون بها أجسادهم...

«والحقيقة أني كنت، إذا تخيلت أن البقيّة الباقية من حياتي

الضائعة باتت على المحكّ واستيقظ فيّ العنفوان، أتحوّل إلى حيويّة متفجّرة وأكتشف في ذاتي جبروت اليأس. لقد كان يكفي أن تستعيد طبيعتي الذابلة، الخائرة جرعة سعادة، لكي أرتمي بين الجموع غير هيّاب، وأحادثهم كمُلهَم، لا بل إني كنت أشعر أحياناً بدمعة فرح تتلألأ في عينيّ. أيضاً، كنت إذا التمعت فكرة البطل، أو صورته، في ليل نفسي، أغتبط بها منذهلاً كما لو أن إلهاً اخترق ميداني المهجور، فأبدأ أتخيّل عالماً على وشك التكوّن فيّ. على أنه لم يكن يعدل حال اليقظة المفاجئة لقواي النائمة هذه، إلا انهيارها العظيم على الأثر، حيث كان يقدّر للطبيعة الظمأى أن تختبر حالات شرّ مضاعفة».

وفي رسالة منه إلى شيلر: «إنّ لديّ من الشجاعة والدراية ما يكفي لكي أتحرّر من المعلمين والنقاد الآخرين، وأتابع مسيرتي في هذا المجال، مزوّداً بكل ما يلزم من هدوء. أما أنت، فإن تبعيّتي لك لا تقهر، ولأني أشعر إلى أي حدّ يمكن أن تقرر بشأني كلمة واحدة منك، أحاول أن أنساك، أحياناً، كي لا يسيطر عليّ القلق في أثناء تأدية عملي، كوني على يقين من أن هذا القلق والانزعاج هما بمثابة موت حقيقي للفن. إني أفهم حقّ الفهم لماذا يصعب على الفنان التعبير عن الطبيعة حين يكون محاطاً بالأعمال الرائعة أكثر مما لو وُجد أمام الطبيعة الحيّة، مباشرة، فإنه، في هذه الحالة، يكاد لا يتميّز عن الطبيعة، وعلاقته بها تكون حميمة إلى حدّ أنه لا يحتاج إلى الانتفاض على سلطتها أو الخضوع لها. على أن مثل هذا الخيار الرهيب يكون شبه محتّم حين تمارس عبقرية المعلّمين المكتملة سيطرتها على الفنان الناشئ الذي يجد نفسه بمواجهة قوة أشد أسراً وأقرب إلى الفهم من الطبيعة، وبالتالي، أقدر منها على التأثير والاستعباد. ثمة ما هو أكثر من لعبة أولاد، هنا، فالتوازن البدائي

الذي كان يحققه الفنان الأول مع عالمه الخاص لم يعد له وجود، وقد بات الطفل يواجه رجالاً لن يكون بينه وبينهم، على الأرجح، ما يكفي من الألفة لكي ينسى تفوقهم. ولنهَب أنه شعر بمثل هذه الألفة فلا مندوحة له من أن يصبح إما معانداً وإما خاضعاً. أم ترانا نخطئ التقدير؟»[4].



متى شرعت الاختلافات في الترجّح لم يثبت شيء على حاله في النظام الثقافي، بل إن المواقع تصبح كلها عرضة للتبدّل المستمر. لذا لا نشهد أبداً زوال الاختلاف بل انعكاسه بين الأبطال الأسطوريين، وفي ظلّ هذا النظام المتقلب، لا يحتل **الأخوان العدوّان** أبداً الموقع نفسه في الوقت نفسه. على أننا كنا قد توسلنا في تحديدنا هذا النظام بالذات تعابير مثل: زوال الاختلاف، التناظر، التبادل، وها نحن نقول إن الاختلاف لا يزول أبداً، فهل من تناقض بين هذين التحديدين؟

إن التبادل حقيقي، لكنه يشكل مجموع اللحظات غير المتبادلة، حيث إن الخصمين لا يشغلان المواقع نفسها في الوقت نفسه بل على التوالي، فلا يظهر شيء في جهة من النظام إلا ويظهر نظيره في الجهة المقابلة، شرطَ أن نحسن الانتظار. وكلما تسارع إيقاع الثأر قصرت مدّة الانتظار الضروري، وكلما تسارعت وتيرة الضربات تبيّن أن لم يعد ثمة فرق بين الخصمين اللذين يتناوبان على تسديدها. لقد أصبح التماثل سيد الموقف من الجهتين، سواء من حيث الرغبة

(4) Friedrich Hölderlin, *Oeuvres*, publié sous la direction de Philippe Jaccottet ([Paris: Gallimard, 1967]), pp. 114 et 415-416.

والعنف والاستراتيجية أو من حيث الانتصارات والهزائم المتناوبة، فكيفما قلّبنا الطرف وجدنا الهياج الدوري نفسه.

إن التحديد الأول يبقى وحده الصحيح. على أن من شأن لعبة الاختلاف المترجّح أن تعيننا على توضيحه، فما يمكن مراقبته مباشرة ليس انعدام الاختلاف بل انقلاباته المتلاحقة. كذلك التبادل لا يمكن إدراكه مباشرةً، إذ ليس في زمنية النظام لحظة واحدة لا يجد فيها كل من المعنيين أن اختلافاً هائلاً يفصله عن خصمه، فإذا قام أحد «الأخوين» بدور الأب والملك لم يملك الآخر إلا أن يكون ابناً محروماً، وبالعكس. من هنا نرى جميع الأبطال المتخاصمين عاجزين عموماً عن فهم تبادلية العلاقات التي هم فيها متورّطون. إن كلاً من هؤلاء يعيش لحظات غير متبادلة هي من الحدّة بحيث لا يفلح في السيطرة على العلاقة سيطرة تخوّله أن يشمل بنظرة واحدة جمعاً من اللحظات فيقارن بينها مقارنة تخرق وهم التفرّد المطلق، لذا جعل كل منهم يزعم منفرداً أنه أُعدّ ليكون نسيج وحدِه، وكأنه استثناء في عالم لا وجود فيه خارج ذاته إلا لكل تافه رتيب. واللافت أن الذين لا يبصرون التبادل حين يحملهم في دوّامته هم الذين يدركونه حقّ الإدراك عندما لا يشاركون فيه. بهذا المعنى يصحّ القول إن البشر في الأزمة الذبائحية يتمتعون بروح نبوية هي من نوع الحكمة المتعجرفة التي تنهار لدى أول تجربة، فإذا كان أوديب وكريون وتيريزياس يحسبون أنفسهم، على التوالي، قادرين على تحقيق «الشفاء من الطاعون الفتاك» والبت في النزاعات التي تمزّق الطيبيين، فذلك لأنهم وافدون من خارج ويجهلون اختلافات الداخل. لقد ظنوا أن بإمكانهم إفهام هؤلاء بعدم وجود أي اختلاف يباعد بينهم، لكن دوّامة الصراع الذي أنكروا قوته المُعدية راحت تجتذبهم وتبتلعهم الواحد تلو الآخر.

من داخل النظام لا يُرى إلا الاختلاف، أما من خارجه فلا يُرى إلا التماثل، تماثل لا يُرى من داخل، تماماً كما لا يُرى الاختلاف من خارج. مع ذلك، فالرؤيتان غير متكافئتين نظراً إلى إمكان إدماج الرؤية الداخلية بالرؤية الخارجية، لا العكس. لذا كان يُفترض إرساء تفسير النظام على قاعدة التوفيق بين الرؤيتين من خارج. وهو ما بدأت ترتسم ملامحه في كل قراءة تراجيدية وكوميدية أصيلة.

وحدها الرؤية الخارجية التي تنفي الاختلاف ولا ترى إلا التبادل والتماثل قادرة أن تكشف آلية الانحلال العنفي وسرّ الإجماع المتجدد على الضحية الذبائحية وحولها، فعندما ينتفي كل اختلاف ويوفي التماثل، كما رأينا، إلى تمامه نقول إن المتخاصمين أصبحوا **أصناء**. ونضيف إن طابعهم القابل للتعاوض (Interchangeable) هو الذي يؤمّن إبدالهم الذبائحي.

تلك هي القراءة المقترحة آنفاً **لأوديب الملك**. وهي مبنية على الرؤية «الخارجية»، أي على النظرة الموضوعية التي لا يصعب عليها إبراز التماثل. على أن الإجماع التأسيسي لا يتحقق من خارج، كونه من صنع المتخاصمين أنفسهم وهم غريبون كل الغرابة عن كل نظرة موضوعية، فالشرح السابق، إذاً، غير وافٍ، ولكي يصبح الإجماع العنفي ممكناً ويتحقق الإبدال الذبائحي، يجب أن يخلص التماثل والتبادل، بطريقة أو بأخرى، إلى فرض نفسهما على المتخاصمين وتسجيل الغلبة داخل النظام نفسه. بعبارة أخرى، يجب أن تطابق رؤية الداخل رؤية الخارج من دون أن تفقدا تمايزهما، لأن انصباب العنف على ضحية فدائية يقتضي استمرار الإغفال داخل النظام وإلا انكشف الطابع الاعتباطي الملازم لتعيين هذه الضحية بالذات.

لابدّ من استئناف التحليل، إذاً، سعياً إلى فهم آلية الإبدال

الذبائحي من داخل وكيفية تأمينها للجماعة مخرجاً من الأزمة المستفحلة.

مع اشتداد الأزمة، نقولها ونكرّر، يروح الاختلاف الفاصل بين المتخاصمين يمعن في التذبذب، حتى إذا تخطّت البرهات غير المتبادلة عتبة محدّدة، شرعت تتتالى وتتراكب بسرعة تفقدها كل تمايز، مما يضعنا أمام صورة رُكامية تختلط فيها «الأعالي» بالـ «الأسافل» السابقة، أي «الأضداد» التي كانت، حتى ذلك الحين، تتناقض وتتعاقب من غير أن تتمازج، وبدل أن يرى الشخص في ذاته وخصمه معاً تجسيداً لبرهة واحدة دائمة الفرادة من البنية، يكتشف من هذه الناحية وتلك تجسيدين فوريين للبرهات كلها معاً، بطريقة شبه سينمائية.

لقد وصفنا النظام حتى الآن من زاوية الاختلاف الوحيد المفترض بين «الإله» و «اللاإله»، لكن في مثل هذا الوصف تبسيطاً للأمور لأن الارتجاج والتذبذب لا يصيبان الاختلاف المذكور وحسب، بل يمكن، كما رأينا، أن ينتقل الدوار «الديونيسي» منه إلى جميع الاختلافات العائلية والثقافية والبيولوجية والطبيعية. ومتى دخل الواقع بكليته في شرَك هذه اللعبة أنتج كياناً هلْسيّاً لا أثر فيه لأي توليف وإنما هو مزيج ممسوخ مشوّه لكائنات منفصلة عن بعضها في الأحوال العادية.

هذا الطابع المسيخ المفعم بالغرابة إلى حدّ يبعث على الذهول لا يسترعي انتباه الأشخاص الذين خاضوا اختباراً مماثلاً وحسب، بل يثير اهتمام الباحثين في مجالي الميثولوجيا وطب الأمراض العقلية، بنوع خاص، إذ تراهم عبثاً يحاولون تصنيف المسوخ التي، وإن بدت مختلفة، تتشابه كلها، في النهاية، في غياب كل اختلاف ثابت يفصل بينها. وليس لدينا شيء بالغ

الأهمية نقوله في أوجه الاختبار الهلْسية التي يكاد يقتصر دورها على صرفنا عما هو جوهري، نعني: **الصِّنو**.

إن المبدأ الأساسي الذي كان ولايزال مجهولاً هو أن الصنو والمسخ وجهان لحقيقة واحدة. وإذا كانت الأسطورة تظهر أحد هذين القطبين ـ المسيخ إجمالاً ـ لكي تحجب الآخر، فما من مسخ إلا ويميل إلى الانشطار وما من صنو إلا وينطوي على مسخيّة خفية. على أن الأسبقية تبقى للصنو من دون إلغاء المسخ، لأن بنية الاختبار الحقيقية كلها متضمنة في ازدواج المسخ، بمعنى أن واقع العلاقة القائمة بين المتخاصمَين والتي تواجه من كليهما بالرفض تخلص إلى فرض ذاتها عليهما **بشكل هلْسيّ** من خلال تذبذب الاختلافات المحموم، وأن حقيقة التماثل والتبادل التي لم يشأ الأخوان العدوّان أن يعيشاها في أخوّة الأخ وقرابة القريب، تخلص إلى فرض ذاتها عليهما بأغرب الأشكال وأدعاها إلى القلق، أي في ازدواج المسخ داخل الذات وخارجها، في آن.

ولا ننتظرن من الطبّ ولا من الأعمال الأدبية، بشكل عام، أن توجهنا في مسيرة الكشف عن الصنو، فغالباً ما يكون الأطباء متفقين مع المرضى على التلهّي بتوالد الأشكال المسيخة والإغضاء عن وجوه الاختبار الحاسمة إلى حدّ إلغاء حقيقة التبادل والتماثل من العنف، بالكلية. مازال المحللون النفسيون وخبراء الميثولوجيا، يواصلون نسج الأساطير من منطلق أمانتهم لمناخ العزل عن الواقع الذي يزدهر في دراسة الأمراض العقلية والاختبار الديني، على السواء، بإعلانهم أن مجموع الظواهر الهلسية هي خيالية بالتمام والكمال، ورفضهم، بتعبير آخر، رصد التناظرات الواقعية التي تفصح عنها الهذيانات الرؤيوية. إن فعل العزل هذا يتعيّن وقوعه على خطّ الامتداد المباشر للمسار التقديسي الذي يخفي على الإنسان

إنسانية عنفه، وسواء قلنا عن الصنو المسيخ إنّه إله أو مجرّد وهم وخيال، فقد تعدّدت الطرق والنتيجة واحدة مؤداها أن جهل الديني المطبق بات ينوب عندنا عن الديني بالذات، ويؤدي الوظيفة التي كانت مسندة إليه في ما مضى، بامتياز.

وحده دوستويفسكي (Dostoïevski)، على حدّ علمي، أظهر بوضوح عناصر التبادل الواقعي الكامنة خلف تكاثر المسوخ في كتاب له بعنوان: **الصنو** (*Le Double*)، أولاً، ثم في أعمال النضج الشهيرة.

لئن كانت الاختلافات لا تزول في فعل الاختبار الجماعي **للصنو المسيخ،** فهي تُمنى بالتشوّش والاختلاط. جميع **الأصناء** قابلون للمبادلة، حتى ولو لم يُعترف بتماثلهم على نحو صريح. إنّهم في اختلافهم وتماثلهم أشبه بالحد الأوسط الذي فيه من الالتباس ما يكفي لإنشاء الإبدال الذبائحي وانصباب العنف على ضحية وحيدة تمثّل الذبائح الأخرى كلها، فإذا كان المتخاصمون يعجزون عن المصالحة بسبب عجزهم عن التثبت من انتفاء كل فرق بينهم، فإن الصنو المسيخ يقدّم لهم كل ما يحتاجون إليه لبلوغ مصالحة هي أهون الشرين تتمثل في الإجماع على الطرد التأسيسي، **باستثناء شخص واحد** .إن موضوع العنف الإجماعي هنا هو الصنو المسيخ متحققاً في الشخص المطرود، بل الأصناء المسوخ ممثلين كلهم في شخص واحد ـ **تنين الرؤوس الألف في الباخنات**:

أطِلَّ عليهم أيها الثور!

أظهرْ رؤوسك الألف أيها التنين!

أكشف عن ذاتك أيها الأسد المتوقّد!

هيّا! أيها الفتى الباخوسي، إطرح شراك الموت على الصيّاد المُندسّ وسط جماعة الميِنادات، ضاحكاً.

إن اكتشاف الصنو المسيخ يتيح لنا أن نتبين في أي مناخ من الوهم والرعب يتم الاختبار الديني الأساسي، فما إن تبلغ الهستيريا العنفية ذروتها حتى يطل الصنو المسيخ من كل مكان في اللحظة نفسها، بحيث يتعيّن على العنف الحاسم أن يتحقق **ضدّ** الظهور المتناهي في الشر وتحت إشرافه، في آن، ليعود فيخيم في أعقاب ذلك العنف الضاري هدوء عميق. هذا الانفراج المفاجئ الذي يرافق انقشاع الوهم يضفي على الاختبار مزيداً من السرية والغموض، حيث إننا في مثل لمح البصر نشهد لقاء الأضداد وتلاشي الاختلافات، كما لو أن ما حصل كان مصافحة بين عنف وسلام فوْبشريين. وما تلك هي حال الاختبار المرضي الحديث الذي لا يشتمل، من جهته، على أي تطهير. على أن المطلوب هو التقريب، لا الدمج، بين هذين الاختبارين.



كثيرة هي النصوص الأدبية، القديمة والحديثة التي تتضمن إحالات إلى الصنو والانشطار الثنائي والرؤيا المزدوجة، لكن أحداً لم يتمكّن من فضّ رموزها، فما من موضع في **الباخنات**، مثلاً، إلا وتطل منه صورة الصنو المسيخ. وقد رأينا منذ بداية المسرحية، حال الترجّح المحموم بين الحيوانية والإنسانية والألوهة، فتارة تختلط الوحوش بالبشر والآلهة، وطوراً يختلط الآلهة والبشر بالوحوش. إن المشهد الأهم هو ذاك الذي يدور بين ديونيسوس وبانتيه قبيل مقتل هذا الأخير، أي لحظةَ التي يفترض أن يتوارى الأخ العدو خلف الصنو المسيخ.

ذلك ما حصل، بالتحديد، حين شرع بانتيه يتكلم وقد استولى عليه الدوار الديونيسي مصوراً له الأشياء مزدوجة:

بانتيه. ـ أظنني، أنا أيضاً، أرى الشمس شمسين،

وطيبة مدينتين، والسور بسبعة أبواب

أما أنت، فإني أراك ثوراً يسبقني

وقد نبت في رأسه، على ما يلوح لي، قرنان.

ديونيسوس. ـ إنك ترى تماماً ما يجب أن تراه.

في هذا المقطع الاستثنائي، يظهر موضوع الصنو، أولاً، في صورة شيء خارجي منفصل عن الشخص كل الانفصال؛ فقد استولت على بانتيه حال من الدوار الشامل جعلته يرى الموضوعات الجامدة مزدوجة. ونحن لا نملك بعد إلا عناصر هذيانية. هذه العناصر تشكّل جزءاً من الاختبار، بالتأكيد، لكنها لا تمثله كله، ولا حتى أهم ما فيه، فإذا تابعنا قراءة النصّ انكشفت لنا دلالات مهمة منها ربط بانتيه بين الرؤية المزدوجة ورؤية المسخ، فديونيسوس هو إله وثور وإنسان، في آن معاً. أما الجامع بين الرؤيتين فهما قرنا الثور، مما يؤكّد كون الأصناء مسوخاً، ومن صفات المسوخ الازدواج.

لكن الأكثر استرعاء للانتباه هي كلمات ديونيسوس: **إنك ترى تماماً ما يجب أن تراه**، حيث يُستفاد أن بانتيه كان يتقيد بقواعد اللعبة الثابتة التي يدور في فلكها، برؤيته الأشياء مزدوجة وديونيسوس نفسه مسخاً ممهوراً بختم الثنائية والحيوانية، ما جعل الإله، سيّد هذه اللعبة المفترض يتحقق من أن كل شيء يجري وفق تصميمه. هذا المخطط الإلهي يشكل، بطبيعة الحال، واحداً مع المسار الذي أتينا على وصفه وصولاً إلى انبثاق **الصنو المسيخ** في ذروة الأزمة التي يعقبها الحلّ الإجماعي مباشرة.

على أن من شأن السطور القليلة الواردة أعلاه أن تكتسب المزيد من الأهمية لدى مقاربتنا إياها بمقطع شعري آخر لا يستوقفنا فيه، هذه المرة، هذيان ولا دوار، بل حقيقة الصنوية - أي تماثل المتخاصمين - التي عبّر عنها بانتيه بوضوح في حديثه إلى ديونيسوس:

قل لي من أشبه أنا؟ لابدّ أن طريقتي في التصرف تشبه طريقة

إينو، بل أغافيه، لأنها أمي؟

ديونيسوس - يخيّل إلي أني أراهما حين أراك.

لقد جاء الكلام على الهوية، أي الحقيقة، لمصلحة الشبه العائلي وتنكّرية بانتيه. صحيح، ولكن من لا يرى أن المقصود هنا شيء آخر مختلف عن ذلك كل الاختلاف؟ ما يفصح عنه هذا الكلام هو تماثل **الأصناء**، تماثل الضحية الفدائية والجماعة التي تطردها، تماثل مقدّم الذبائح والذبيحة. لقد زالت جميع الاختلافات: يخيل إلي أني أراهما حين أراك. مرة أخرى نقول إن الإله بنفسه يؤكّد المعطيات الأساسية لمسار يُعتبر هو المحرّض عليه، في حين أنه يختلط بها، في الواقع.



من الضروري، أيضاً، أن ننوّه بنصّ آخر حول الصنو المسيخ. نصّ لأمبدقليس (Empédocle) يصف ولادة المسوخ وصفاً لم يتمّ بعد تفسيره بطريقة مقنعة، فإذا كانت الحلقات التي يصفها الفيلسوف توازي العوالم الثقافية التي يولّدها العنف التأسيسي ويصونها الطقس وتدمّرها أزمة ذبائحية جديدة، فقد تأكد أن ولادة المسوخ توازي انبثاق **الصنو المسيخ**. يوضح هذا الفيلسوف، بعد أن يعزو الحركة الدائرية إلى تناوب قوّتين أساسيتين هما: الحب والبغض، أن ولادة

المسوخ تتمّ قبل نشوء عالم جديد بانجذاب النظير إلى نظيره لا بداعي الحب بل البغض:

57 ـ عندها بدأت تنبت رؤوس كثيرة بلا رقاب وأذرع منفصلة عن أجسادها، وأخذت تهيم من دون أكتاف، كما نبتت أعين تشبه الكواكب بلا جباه (في عالم البغض).

58 ـ كانت الأعضاء المفتقرة إلى كل جسد، تهيم مفككة، هنا وهناك، وتتوق في سورة بغضها إلى الاتحاد.

59 ـ ولكن ما إن اتحدت ألوهة بأخرى اتحاداً حميماً حتى رأينا الأعضاء تلتئم وتنتظم وفق ما قضت به مصادفات اللقاء، وما فتئت أعداد كثيرة منها تتكاثر لتكمل السلسلة.

60 ـ كائنات ذات أيدٍ لا تحصى تعرج في مشيتها.

61 ـ كائنات أخرى راحت تولد، وجوه بعضها وصدورها مزدوجة فيما بعضها الآخر ثيران بوجوه بشرية، أو بشر بجمجمة ثيران، أو خُناثى أعضاؤها الجنسية مكتنفة بالظلّ.

يلتقي التفسير المقدّم هنا مع الميل الحالي إلى استبعاد التفسيرات «المادية» للفكر الماقبسقراطي (Présocratique)، تلك التي لاتزال متجذّرة في الرأي القائل إن الأساطير في جوهرها شرح لظاهرات الطبيعة. أما التفسيرات الحديثة فإنها، مهما تكن راقية، لا تولي، ربما، كبير اهتمام للعناصر الدينية في فكر أمبيدوقليس وسائر الفلاسفة الماقبسقراطيين.

ولعل الربط الذي اقترحناه بين نصّ أمبيدوقليس واختبار **الصنو المسيخ** أن يبدو أقلّ جسارة لدى مقارنتنا إياه بنصّ أساسي سبق وروده من **التطهيرات** (*Purifications*)، وفيه تفصيل مميز تظهره لنا

الشروحات السابقة غنيّاً بالدلالة:

«وقبض الأب على ابنه **الذي تغيّر شكله،**

ثم قتله وهو يصلّي، يا للمغفّل! وعبثاً طفق الابن يصرخ

متوسلاً إلى جلاده المجنون

الذي لم يُلقِ إليه أُذناً صاغية،

بل ذبحه وأعدّ في قصره وليمة مُنكَرة.

كذلك الأبناء انقضوا على آبائهم والأولاد على أمهاتهم،

فأَزهقوا أرواحهم

والتهموا لحماً هو لحمهم بالذات».

سواء تعيّن علينا فهم هذا النصّ بالمعنى «الحرفيّ» أم لا، فإنه يظهر مناخ الأزمة الذبائحية المحتدم الذي تكوّن فيه عمل أمبيدوقليس، فالأب الذي يقبض على ابنه ويقتله بسبب **تغيّر شكله،** وأغافيه التي تقتل ابنها ظناً منها أنه شبل **بعدما تغيّر شكله،** وبانتيه الذي يحسب ديونيسوس ثوراً، كل هذه المشاهد والإشارات تعبّر، كما في **الباخنات،** عن انحلال الطقس وانزلاقه إلى تبادل عنفي بلغ حدّاً من الجنون أفضى به إلى **الصنو المسيخ،** أي إلى نشأة الطقس بالذات، مما يقفل، مرة أخرى، حلقة التشكلات والتحللات الدينية التي كانت تبهر المفكرين الماقبسقراطيين.

* * *

الحقيقة أن ظاهرة **الصنو المسيخ،** شأن سواها من الظاهرات التي تشكل خلفية كل ديانة بدائية، لا تنطوي على أي إثبات تجريبي مباشر، بل إنها ككل الظاهرات المرتبطة بآلية الضحية الفدائية، ظلت

إلى ما بعد النصوص المذكورة محافظةً على طابعها الافتراضي الذي يُحدّد بعض جوانب هذه الآلية. إن صحة هذه الفرضية تقاس بوفرة ما يمكننا شرحه من مواد ميثولوجية وطقسية وفلسفية وأدبية... إلخ، وأيضاً بنوعية التفسيرات وقدرتها على إنشاء الربط المنطقي بين مختلف الظاهرات التي ظلّت مبعثرة ومكتنفة بالغموض حتى يومنا هذا. ولا بأس أن نضيف إلى ما تقدّم بعض البراهين التي من شأنها دعم هذه الفرضية.

من ذلك أن ظاهرة الصنو المسيخ تتيح لنا تكوين تفسير أولي لنوعين من أشد الظاهرات غموضاً في كل حضارة إنسانية: هما: ظاهرات المسّ أو **الاستحواذ** (*Possession*)، وظاهرات الاستعمال الطقسي **للأقنعة**.

تُصنَّف، أيضاً، في خانة **الصنو المسيخ** جميع الظاهرات الهلسية الناشئة عن التبادل المجهول في ذروة الأزمة. إن ظهور **الصنو المسيخ** يكون حيث هنالك «آخر» (Autre) و«أنا» (Moi) يفصل بينهما اختلاف مترجّح، شأن ما رأينا في المراحل السابقة، مما يضعنا أمام بؤرتين متناظرتين تنبعث منهما على نحو شبه متزامن منظومتا الصور نفسها، فنحن في **الباخنات** نلاحظ نوعين من الظاهرات التي يمكن أن تتعاقب بسرعة، وتتداخل إلى حدّ الامتزاج. ولايزال هنالك ظاهرات كثيرة أخرى، بالتأكيد. في **الباخنات،** يبصر الناظر أولاً منظومتي الصور وكأنهما خارج ذاته. تلك هي ظاهرة «الرؤية المزدوجة»، وللتوّ ينشأ لديه إدراك بأن إحدى المجموعتين هي «اللاأنا» والأخرى هي «الأنا». هذا الاختبار الثاني هو اختبار **الصنو،** بالمعنى الحصري. ولما كان يقع على خطّ الامتداد المباشر للمراحل السابقة فإنه يحفظ فكرة وجود خصم خارج الشخص، وهي فكرة أساسية لتعرّف ظاهرات **المسّ والاستحواذ.**

عندها يبدأ الشخص يرى المسخية داخله وخارجه، في آن، ولما كان يُتوقّع، في هذه الحالة، أن يحاول تفسير ما يحدث له قدر ما تخوله مداركه، فإنه يجد نفسه مسوقاً إلى إثبات مصدر الظاهرة المذكورة خارجه، لاسيما أن في هذا الظهور من الغرابة والشذوذ ما يستدعي ردّه إلى علة خارجية غريبة عن عالم البشر. من هنا كانت غيريّة (Altérité) المسخ الجذرية هي التي توجه هذا الاختبار بكامله.

يشعر الشخص، في هذه الحالة، أنه مخترق في الصميم بخليقة فوْطبيعية تجتاحه من داخل كما تحاصره من خارج، فيستولي عليه الرعب، إذ يجد نفسه عرضة لهجوم مزدوج لا يملك أن يقف منه إلا موقف الضحية العاجزة عن التصدّي لخصم يستهين بالحواجز الفاصلة بين الداخل والخارج. إن كلية الحضور هذه هي التي تسمح للخصم بمحاصرة النفوس كما يطيب له، إلهاً كان أم روحاً أم شيطاناً، مما يجعل الظاهرات الاستحواذية المعروفة **بالمسّ** (*Possession*) تفسيراً خاصّاً لظاهرة **الصنو المسيخ**.

ولا نعجبنّ إذا كان اختبار المسّ يظهر، أكثر الأحيان، بشكل **محاكاة** هستيرية يبدو فيها الشخص مسيّراً بقوّة وافدة من خارج تدفعه إلى تأدية حركات آلية شبيهة بحركات الدمى. إنّه أسير دور يتحكم به، دور الإله والمسخ، دور الآخر الذي يجتاحه فيسقط رغباته كلها في فخّ النموذج ـ العقبة الذي يُسلمها إلى العنف المتواصل. إن **الصنو المسيخ** يظهر، على أثر ذلك، بديلاً عن كل ما كان يسحر المتخاصمين ويبهرهم في المراحل الأقل تقدّماً من الأزمة، أي كل ما يرغب المرء في امتصاصه وطرده وتجسيده وتدميره، فما **المسّ**، إذاً، إلا أقصى أشكال الاستلاب (Aliénation) الذي ينحرف به في اتجاه رغبة الآخر.

إن الممسوس يخور نظير ديونيسوس المتلبّس هيئة ثور، أو

يتظاهر كالأسد بافتراس البشر الذين يقعون في قبضته، ولربما أمكنه أيضاً أن يتلبّس الجمادات. إنّه فرد وجماعة، في آن معاً، يحيا، أو بالأحرى، يحيا ثانية، تلك الرعشة الهستيرية التي تسبق الطرد الجماعي مباشرة، نعني حال الدوار التي تؤدي إلى تشوّش الاختلافات كلها. من هنا كانت بعض طقوس المسّ تقام وسط حلقات جماعية. أما في المستعمرات والجماعات المقهورة - ومن المفيد أن نشير إلى ذلك - فقد كانت الشخصيات الممثلة للقوة المهيمنة، أحياناً، عبارة عن نماذج، شأن الحاكم والحارس عند باب الثكنة، وأمثالهما.

إذا كان من الممكن أن يكتسب المسّ طابعاً طقسياً، أسوة بكل ما يتعلق بالاختبار الديني الأساسي، فإن وجود المسّ الطقسي يوحي بما لا يقبل الشك بأن شيئاً هو أشبه بمسّ جماعي حاد، حصل **أول مرة**. وهذا الشيء هو ما يعمل الطقس الديني على إعادة إنتاجه باستمرار. ولا يكون المسّ الطقسي منفصلاً، في البداية، عما يجري تتويجه به من طقوس ذبائحية حيث تتعاقب الممارسات الدينية، مبدئياً، وفقاً لنظام الأحداث المتضمن في حلقة العنف التي يراد إعادة إنتاجها. ذلك ما يمكن التحقّق منه، لاسيما في حال الذبائح التي يمكن أن تحدث فيها حالات مسّ، كما عند الدنكا[5]، فما إن تبلغ الإثارة المتولّدة بفعل الغناء والرقص والتظاهر بالقتال واللعنات الطقسية ما يكفي من الحدّة حتى تجري ترجمتها بظاهرات مسّ. وأول من يقع تحت تأثيرها، برأي غودفري لاينهارد، هم الفتيان ثم الراشدون، أرجالاً كانوا أم نساءً، إذ يرتمون أرضاً وسط رفاقهم أو يتدحرجون على التراب، وهم يدمدمون ويطلقون صرخات حادة.

(5) Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience; the Religion of the Dinka* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

من الطقوس ما ينيط بالمسّ دلالة خيّرةً ومنها ما ينيط به دلالة شريرة، كما أنَّ ثمة طقوساً تعتبره تارة خيّراً، حيناً، وتارة أخرى، شريراً. هذه التفاوتات تخفي مشكلة تفسير شبيهة بتلك التي سبق أن واجهناها في معرض كلامنا على كل من السِّفاح والعيد الطقسي، بحيث يعود إلى الفكر الديني أن يقرر ما إذا كان ينبغي تكرار الظاهرات المميّزة للأزمة بأمانة، أم يقتضي، بالعكس، صرف النظر عنها كلّياً منعاً لإنشاء أي علاقة ملتبسة مع العنف المُحرِّر، فأحياناً يكون لظاهرات المس دور علاجي، وأحياناً أخرى، دور مرضي، كما يمكن أن يجتمع فيها الدوران، بحسب الحالات والظروف.

عندما تتفكّك الطقوس يتجه بعض العناصر الداخلة في تكوينها إلى الزوال فيما يميل البعض الآخر إلى الظهور بصورة كيانات مستقلّة ومعزولة عن إطارها . وكالعديد من جوانب الاختبار الأساسي، يمكن أن يغدو المسّ موضوعاً أساسياً للاهتمامات الدينية. عندها، تحديداً، تبدأ «عبادات المسّ» بالتكوّن. إن الجلسات الجماعية، في هذه المرحلة، تفضي في ذروتها إلى التضحية الذبائحية[6]، بعكس ما نراه في مرحلة أكثر تطوّراً من زوال الذبيحة نفسها، كما هي الحال لدى الشامان (Chamans) الذين ينصّبون أنفسهم «اختصاصيين» في المسّ، بكل معنى الكلمة، ومع ذلك يسعون جاهدين إلى توجيه هذا الأخير نحو غايات سحرية ـ طبّية.



من الممارسات الطقسية التي تجد تفسيرها أيضاً على ضوء نظرية الصنو المسيخ، واحدة تتمثل في استعمال **الأقنعة**.

(6) انظر: La Description du *zar* et du *bori* dans: Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, pp. 119-131.

تعتبر الأقنعة من المكمّلات الحتمية للعديد من العبادات البدائية، لكننا، مع ذلك نجدنا عاجزين عن إعطاء أي جواب يقيني عن الأسئلة التي يطرحها وجودها: ماذا تمثل؟ ما وجه المنفعة فيها؟ ما أصل نشأتها؟ لابدّ أن يكون وراء تنوّع أساليب القناع وأشكاله وحدة نشعر بها، حتى ولو لم يسعنا تحديدها، فإننا، متى وجدنا أمام قناع، لم نتردّد في إثبات حقيقته كقناع، ولما كنا نجد القناع في أكثر المجتمعات تباعداً من الناحية الجغرافية، وتبايناً من الناحية الثقافية، بحيث لا يصحّ أن نثبت في أصل انتشاره مركزاً واحداً بعينه، فقد استحال أن تكون وحدة القناع هذه عرضيّة. ثمة من يذهب إلى القول إن الوجود شبه الشامل للأقنعة كان استجابة لحاجة «جمالية» يفسّرها تعطّش البدائيين إلى «الانعتاق» وعدم استغنائهم عن «خلق الأشكال»... إلخ. لكننا لا نكاد نخرج من المناخ الوهمي لتفكير معيّن حول الفنّ حتى يتأكد لنا خلوّه من كل تفسير حقيقي، ففي عرفنا أن غاية الفن البدائي هي دينية، ولابد أن يكون الغرض واحداً من استخدام الأقنعة في المجتمعات كلها. ليست الأقنعة من «اختراع» أحد، لكنها تخضع لنموذج يبقى، على تبدّله من ثقافة إلى أخرى، ثابتاً في بعض ميزاته. وليس يسعنا القول، بالطبع، إن الأقنعة تمثّل الوجه الإنساني، لكنها ترتبط به أكثر الأحيان، من حيث إنّها معدّة لتغطيته والحلول مكانه، أي لتكون بديلاً عنه، بشكل أو بآخر.

وما ينطبق على وحدة الأقنعة وتنوّعها ينطبق، عموماً، على وحدة الأساطير والطقوس التي تُعزى، هي الأخرى، إلى اختبار حقيقي مشترك بين قسم كبير من البشر، تفوتنا معرفته كليّاً.

يقدم القناع، كما **العيد** الذي غالباً ما يؤدي فيه دوراً من الدرجة الأولى، مزيجاً من الأشكال والألوان المتنافرة والخاضعة لنظام متمايز ليس هو نظام الطبيعة بل نظام الثقافة عينها. زِد على ذلك أن القناع يوحّد بين الإنسان والحيوان توحيده بين الإله والجماد، وقد ورد في

أحد مؤلّفات فيكتور تورنر (Victor Turner) ذكر لقناع ندمبو (*ndembu*) الذي يمثّل مرجاً وصورة بشرية في آن[7]. القناع يقرّب الكائنات والأشياء التي يفصلها الاختلاف، ويمزجها ببعضها بعضاً. إنّه خارج الاختلافات التي لا يكتفي بانتهاكها وطمسها، بل يصهرها في ذاته ليعيد تكوينها بطريقة مبتكرة. وبعبارة أخرى، إنّه يؤلف والصنو المسيخ واحداً.

إن الاحتفالات الطقسية التي تفرض استعمال القناع لا تفتأ تكرّر الاختبار الأولي. وغالباً ما يأتي إحكام المشاركين لأقنعتهم عند بلوغ الذروة، أي قبل الذبيحة مباشرة، أقلّه الذين يمارسون منهم دوراً أساسياً في الاحتفال. ومعلوم أن الطقوس تمكّن هؤلاء المشاركين من أن يحيوا مجدّداً كل الأدوار التي مارسها أسلافهم على التوالي، إبان الأزمة البدائية، إذ يظهرون أولاً بصورة إخوة أعداء في تلك المعارك الظاهرية والرقصات التناظرية، ثم يتوارون خلف أقنعتهم متحولين إلى أصناء مسوخ. ليس القناع ظهوراً **من عدم**، بل هو مجرد تبديل لمظهر المناوئين المألوف. أما كيفيات استخدام القناع الطقسي والبنية التي يندرج ضمنها فهي، في معظم الحالات، أصدق دلالة من كل ما يمكن لمستعملي الأقنعة أنفسهم قوله بشأنها، فإذا كانت الغاية من القناع إخفاء الوجوه الإنسانية كلها في لحظة محدّدة من الترنيمة الطقسية، فلأن الأمور حصلت على هذا النحو **أولَ مرة**. من هنا ينبغي الإقرار بأن القناع هو بمثابة شرح وتمثيل للظاهرات التي وصفناها آنفاً بطريقة نظرية محض.

لا مجال للتساؤل ما إذا كانت الأقنعة حتى يومنا هذا تمثل بشراً

(7) Victor Turner: *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), and *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual* (London: Cornell University Press, 1970), p. 105.

أو أرواحاً وكائنات فوْطبيعية، لأن سؤالاً كهذا لا يكتسب معناه إلا في إطار تصنيفات متأخرة تأدّى إليها نزوع بالغ إلى إنشاء التمايز والتصنيف، أي جهلٌ متنامٍ بالظاهرات التي يتيح اعتماد القناع الطقسي إعادة تكوينها. بذلكَ يمكن القول إن موقع القناع يتعيّن على الحدّ الملتبس الفاصل بين الإنساني و«الإلهي»، بين نظام متمايز في طور التفكك ومقلبه الآخر الذي يبقى على لاتمايزه خزّان الاختلافات كلها، نعني به الكلية المسيخة التي سيخرج منها نظام متجدّد. فلا سبيل إلى التساؤل، إذاً، بشأن «طبيعة» القناع، لأن من طبيعته ألا تكون له أي طبيعة، على الإطلاق، بل أن تجتمع فيه الطبائع كلها.

ليست التراجيديا الإغريقية إلا تمثيلاً للأزمة الذبائحية والعنف التأسيسي، بالدرجة الأولى، شأنها في ذلك شأن العيد والطقوس الأخرى. ولما كان لبس القناع لا يتميّز قطعاً عن سواه من الممارسات، فمن الطبيعي ألا يستدعي أي شرح خاص به في المسرح الإغريقي. إن القناع يختفي حين تعود المسوخ بشراً وتنسى التراجيديا أصولها الطقسية تماماً. وما المقصود بذلك طبعاً أنها توقفت عن ممارسة دور ذبائحي، بالمعنى الواسع للكلمة، بل إنّها، بالعكس، حلت مكان الطقس كلياً.

VII
فرويد وعقدة أوديب

بين الرغبة المُحاكية التي قدمنا صورة مُجْمَلة عن سير نشاطها، في الفصل السابق، وبين التحاليل الواردة في نتاج فرويد لعقدة أوديب تطالعنا وجوه شبه ووجوه اختلاف. وقد أفرجت الترسيمة المعروضة آنفاً عن مصدر صراعات لا ينضب يفسّره أن الميل المُحاكي الذي يستنسخ رغبة عن أخرى يفضي حتماً إلى المنافسة التي تعود بدورها فتركز الرغبة على عنف الآخر. أما فرويد فإنه، وإن بدا، من الوهلة الأولى، غريباً عن هذا المحفز الصراعي، يحاذيه عن كثب، وإن قراءة متيقظة لنظريته من شأنها أن تبيّن سبب عدم إفصاحه عنه.

تشكل الطبيعة المحاكية للرغبة قطباً أساسياً في الفكر الفرويدي. لكن هذا القطب لا يملك من الجاذبية ما يكفي لجعل كل شيء يدور في فلكه، فالحدوسات المتعلّقة بالمحاكاة نادراً ما تبلغ حدّ التفتح، لذا كانت تشكل بعداً يصعب تبيّنه في النصّ. إنّها أشبه بعطر متناهي اللطف يميل إلى التبخر والتبدّد لدى كل عملية انتقال تحققها هذه النظرية، سواء من فرويد إلى تلاميذه، أو في صميم النصوص الفرويدية نفسها، القديم منها والحديث. فلا نعجبن إذا كان التحليل

النفسي اللاحق قد صرف النظر عن الحدوسات التي تهمنا وكان الفريقان الأشد تعارضاً متفقَين، ضمناً، على عملية التطهير هذه، فهناك من جهة، فريق الذين يرفضون كل ما من شأنه أن يفسد طابع المنهجَة المدرسي للنظرية الفرويدية، ومن جهة ثانية، فريق الذين، على مجاهرتهم بالأمانة للنهج الفرويدي، يستبعدون سرّاً أكثر تحاليل فرويد وضوحاً وواقعية بحجة أنها ملطخة «بالنفسانيّة».

لم يغب مفهوم **المحاكاة** عن النظرية الفرويدية يوماً، ومع ذلك، لم يحقق الغلبة المنشودة. لقد اتّخذ تأثيره منحى معاكساً لإصرار فرويد على تلك الرغبة الغَيرانيّة (Désir objectal) المتصلبة، وبتعبير آخر، على ذلك الميل الليبيدي (libidinal) إلى الأم التي تشكل ثاني القطبين الأساسين اللذين تتمحور حولهما النظرية الفرويدية في الرغبة، حتى إذا اشتدّ التوتر بين المبدأين، تمت إزالته بترجيح هذا القطب الأخير، سواء من قبل فرويد نفسه أو تلاميذه. لقد غذّى الحدس الفرويدي بالرغبة المُحاكية سلسلة مفاهيم مازال تحديدها ملتبساً ووضعها متغيّراً ووظيفتها عابرة من بينها طائفة تنتمي إلى مجموعة **التماهيات** (*Identifications*). وإذا كانت تلك المفاهيم تستمدّ قوتها من محاكاة غير جليّة، فإننا، في أيامنا هذه، أكثر ما نكون تناسياً لواحدة من صيغ التماهي الفرويدي هي تلك التي تتركز على الأب، مع أنها أول ما تمّ تحديده في الفصل السابع، **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا** (*Psychologie collective et analyse du moi*) وهو بعنوان: التماهي (L'Identication) من كتاب:

«إن الصبيّ الصغير يُظهر اهتماماً بالغاً بأبيه ويرغب في أن يصير، بل يكون، على مثاله، أي أن يحلّ مكانه في كل شيء. ولنقلها بهدوء: إنّه يتخذ من أبيه نموذجاً ومثالاً. هذا الموقف من

الأب (أو تجاه أي رجل آخر، بشكل عام) ليس من السلبية ولا الأنثوية في شيء، بل هو ذكوري، بامتياز، ويتلاءم كل التلاؤم مع عقدة أوديب التي يساهم في الإعداد لها».

ثمة شبه معلن بين نزعة التماهي بالأب ورغبة المحاكاة التي سبق التعريف بها؛ فكما أنَّ اختيار نموذج الرغبة المحاكية هو أمر لا تقرره العلاقات العائلية، كذلك التماهي يمكن أن يتركز على أي رجل يشغل إلى جانب الابن وعلى مرأى منه موقع النموذج الذي يعود في مجتمعنا إلى الأب، طبيعياً.

لقد اتضح لنا في الفصل السابق أن النموذج يدلّ المريد (Disciple) على موضوع رغبته من خلال رغبته فيه. من هنا تأكيدنا أن رغبة المحاكاة لا تتجذّر في فاعل الرغبة ولا في موضوعها، بل في طرف ثالث وسيط سبقت رغبته في هذا الموضوع فأغرى به الآخر وحمله على محاكاة رغبته بالذات. ليس ما يفوق هذه النقطة وضوحاً في النصّ الوارد أعلاه بشأن التماهي. على أننا نكاد لا نحدث فيه حفرة بسيطة حتى نصل إلى التحديد المقدم من قبلنا. لقد نفى فرويد أن يكون التماهي على شيء من السلبية أو الأنثوية لأن من شأن التماهي السلبي والأنثوي أن يجعل الابن يرغب في أن يكون هو نفسه موضوع الرغبة الأبوية. ولكن، علامَ عساه ينطوي هذا التماهي الإيجابي والذكري الذي نحن بصدده؟ إنّه إما أن يكون وهماً باطلاً، وإما أن يتجسد في الرغبة المركزة على موضوع معيّن. إن التماهي هو رغبة في الكينونة تسعى طبيعيّاً إلى التحقق بوساطة التملك، أي الاستحواذ على أغراض الأب، وقد ورد في قول فرويد أن الابن يسعى إلى الحلول مكان أبيه في كل شيء، ومن جملة ما يسعى إليه هو الحلول مكانه في رغباته، أي الرغبة في ما يرغب فيه. والدليل على أن فرويد يرى الأمور على هذا الوجه، أقله على نحو

مضمر، متضمن في هذه العبارة الأخيرة: «[إن التماهي] يتلاءم كل التلاؤم مع عقدة أوديب التي يسهم في الإعداد لها»، فإما أن تكون هذه العبارة خلواً من كل معنى، وإما أن توحي بأن التماهي يوجّه الرغبة نحو أغراض الأب. ثمة ميل، هنا، لا يخالطه الشك إلى إلحاق كل رغبة بنوية ببعض مفاعيل المحاكاة ما يوجب التسليم بوجود صراع كامن في فكر فرويد بين المحاكاة التي تدفع بالابن إلى التماهي بالأب من جهة، وتأصّل الرغبة الغيرانيّة في موضوع الرغبة تأصّلاً يظهر في استقلالية الميل الليبيدي إلى الأم، من جهة ثانية.

يتأكد هذا الصراع بقدر ما يقدّم لنا فرويد واقع التماهي بالأب كمسلّمة أولية مطلقة وسابقة لاختيار أي موضوع. وقد ألحّ فرويد على هذه النقطة في مستهل تحليل له ما لبث أن تطوّر إلى شرح مجمل لعقدة أوديب، وفي الفصل السابع، أيضاً، من كتابه **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا**، حيث ورد أن الميل الليبيدي إلى الأم يأتي بعد التماهي بالأب، وإن يكن، على حدّ قول فرويد، يظهر، أولاً، ويتطوّر على نحوٍ مستقل، وكأن فرويد، في هذه المرحلة، يعترف بوجود مصدرين للرغبة في الأم هما: التماهي بالأب، أي المُحاكاة، والليبيدو (libido) الموجّه نحو الأم مباشرة. ولما كانت هاتان القوتان تصبّان في الاتجاه نفسه، فقد لزم أن ترفد إحداهما الأخرى. ذلك ما أوضحه فرويد في السطور اللاحقة، بقوله إن «احتكاكاً ما يحصل بين» التماهي والميل الليبيدي بعد أن يكونا قد تطوّرا منفصلين مدّة من الزمن، مما يؤدي إلى تعزيز الميل الليبيدي. تلك نتيجة طبيعية ومنطقية، جداً إذا ما فهمنا التماهي، كما أعلنا لتوّه، بمعنى المحاكاة المركزة على الرغبة الأبوية، ومن الصعب القبول بأي تفسير آخر، لا بل إمكان حصوله بالذات، لأن كل ما تمت مناقشته من دلائل تبدو منطقية ومتماسكة على ضوء التفسير المقترح أعلاه سيصبح في غيابه محالاً ومغلقاً على الفهم.

وليس في نيتنا، قطعاً، تقويل فرويد ما لم يقله لكنّا نؤكد أن طريق الرغبة المحاكية تنفتح أمامه وهو **يرفض السير فيها**. وحسبنا أن نقرأ تعريفه لعقدة أوديب في أعقاب المقطع الذي أوردناه أعلاه، لكي نتحقق من الخرافة عنها:

«يدرك الصبي الصغير أن أباه يعترض طريقه نحو الأم، فيتخذ تماهيه بالأب طابعاً عدائيّاً نتيجة ذلك، ويخلص إلى الامتزاج بالرغبة في الحلول مكان الأب حتى قرب الأم. ولا غروَ، فالتماهي يتصف بالتجاذب الضدي، منذ البداية».

تلفتنا فورَ إطلالتنا على النصّ إشارة قد لا تكون الوحيدة فيه، إلى أن تماهي الابن بالأب يخلص، لدى اصطدام هذا الأخير بالعقبة الأبوية، إلى الامتزاج بالرغبة في الحلول محل **الأب، حتى قرب الأم**. إن عبارة «**حتى قرب الأم**» لا تخلو من بعض غرابة مردّها إلى أن فرويد الذي سبق أن حدّد التماهي بالرغبة في الحلول محلّ الأب، يعود مجدّداً إلى هذا التحديد. أفيُستنتج من ذلك أنه تمّ استبعاد الأم من هذا البرنامج بشكل مُعلن أو مُضمر؟ إن العودة إلى تحديد فرويد للتماهي كفيلة بأن تبين لنا أن صاحبه لا يقول شيئاً ولا يُلمح إلى شيء من هذا القبيل، بل العكس هو الصحيح، فلنلقِ نظرة على النصّ:

«إن الصبيّ الصغير يُظهر اهتماماً كبيراً بأبيه ويريد أن يصير، بل يكون، مثل ما هو عليه، أن يحلّ مكانه **في كل شيء**».

ربما خُيِّل إلى القارئ غير المتنبّه، بادئ الأمر، أن عبارة «**حتى قرب الأم**» قد وردت عفو الخاطر، فإذا كان الابن في مرحلة التماهي يريد الحلول **في كل شيء** مكان أبيه، فقد لزم أنه يريد الحلول مكانه **حتى قرب الأم**، أقله بشكل مضمر. هذا التناقض البسيط يخفي أمراً بالغ الأهمية، إذ يتعذّر توضيح فكرة التماهي الفرويدية، كما رأينا

منذ قليل، إلا من خلال ترسيمة مُحاكية تجعل من الأب نموذجاً للرغبة. ولما كان الأب يدلّ الابن على الغرض المرغوب برغبته هو نفسه فيه، فمن المنطقي أن تكون الأم من جملة ما يدله عليه من أغراض. ذلك ما لم يقله فرويد صراحة، رغم كل ما يشير إلى صحة هذا التفسير. من المحتمل جدّاً ألا يكون قد خطر بباله شيء من هذا القبيل، إلا أنّا لا نخاله بعيداً جداً عن هذا التوجّه في بداية الفصل السابع من كتابه المذكور حيث إنّه، بعد أن أوعز ضمناً إلى قراءة محاكية، عاد فاستبعدها بالطريقة المضمرة نفسها: **حتى قرب الأم**. وعليه، يكون القصد الخفي من هذا التفصيل الإيضاحي: «**حتى قرب الأم**»، تعطيل كل تفسير للتماهي يستند إلى نظرية المحاكاة، أقله في ما يتعلّق بالموضوع الأساسي الذي هو الأم.

هذه الإرادة في استبعاد عناصر المحاكاة التي أخذت تتكاثر حول الأوديب، يمكن التحقق منها في نصوص أكثر حداثة حيث نجدها معززة. إليك مثلاً، تحديد فرويد لعقدة أوديب في كتاب **الأنا والـ هو** (*Le Moi et le ça*):

«يركّز الطفل ميله الليبيدي على أمّه في سنّ مبكرة، . . . أما الأب فيضمن تأثيره عليه بوساطة التماهي. يستمرّ التعايش قائماً بين الموقفين إلى أن يطرأ على الرغبات الجنسية تجاه الأم عامل مقوٍّ، فيدرك الولد أن الأب يشكل عقبة أمام إشباع رغباته، ونشهد ولادة **عقدة أوديب**.

عندها يتخذ التماهي بالأب طابعاً عدائياً، مولداً لدى الطفل رغبة في إلغاء الأب والحلول مكانه قرب الأم. وابتداء من تلك اللحظة، يغلب على الموقف تجاه الأب طابع التجاذب الضدي، والأحرى أن يُقال إن التجاذب المضمر في التماهي منذ البدء، هو الذي يظهر إلى العلن».

نشعر، من الوهلة الأولى، أننا أمام مختصر مفيد لتحاليل كتاب **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا**. لكن قراءة أكثر تمعناً تظهر فروقات لئن بدت بسيطة جداً فهي بالغة الأهمية. ذلك ما يمكن التحقق منه بالعودة إلى تحليلنا السابق الذي يسلط الضوء على عناصر المحاكاة الواردة في النصّ الأول. هذه العناصر التي سبق لفرويد أن أسقطها لأسباب غامضة من تحديده الأول لعقدة أوديب هي نفسها التي يخلص الآن إلى إلغائها بالكلية.

لقد شدّد فرويد، في النصّ الأول على أسبقيّة التماهي بالأب، أما في النصّ الثاني، فإنه، ولو لم يتخلَّ صراحة عن هذه النظرية، لم يعد يذكر التماهي بالأب، بالدرجة الأولى، بل الميل الليبيدي إلى الأم. وباختصار، فهو يحظّر علينا التوهّم بأن قوة واحدة بعينها، هي إرادة الحلول مكان الأب **في كل شيء**، تغذّي التماهي بالنموذج وتوجّه الرغبة نحو الأم.

وما يؤكّد أن انعكاس الترتيب الأولي لم يكن عرَضاً واتفاقاً هو معاودته الظهور على الأثر متبعاً بالنتائج نفسها. لقد ورد في النصّ الثاني أن الميل الليبيدي «يتعزّز» مباشرة قبل تكوّن «العقدة»، لكن فرويد، بدل أن يجعل هذا التعزز نتيجة احتكاك أولي مع التماهي، عكس ترتيب الظاهرات وأطاح برباط العِلّيّة، الذي كان قد أوحى به النصّ الأول، ما جعل تعزّز **الليبيدو** أمراً غير مبرّر. وبتعبير آخر، لقد ظلّ المعلول قائماً لكنه تقدّم على العلة ما حكم على كليهما بالبطلان. إن كتاب **الأنا والـ هو**، كما نرى، يقضي على كل مفاعيل المحاكاة، ولكن على حساب أجود ما يتضمنه كتاب **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا** من حدوسات، وأيضاً من غير أن يأمن التهافت، في بعض الأحيان.

لماذا تصرّف فرويد على هذا النحو؟ إن خير طريقة للإجابة عن هذا السؤال هي الاستمرار في الطريق التي يرفض السير فيها. غير أن

من واجبنا التساؤل، أيضاً، إلامَ كان سيؤول به الأمر لو أنّه أسلس القياد لمفاعيل المحاكاة التي تكثر في التحاليل الأولى وتختفي حالما يطرح تحديد العقدة على المحكّ؟ ذلك يقتضي العودة إلى العبارة التي تنقضها وتبطلها سرّاً عبارة «**حتى قرب الأم**»، حيث يخبرنا فرويد أن التماهي بالأب هو العزم على الحلول مكان الأب، أولاً، فالصبي الصغير «يريد أن يصير، لا بل أن يكون، مثل ما هو عليه [الأب]، يريد أن يحلّ مكانه **في كل شيء**».

إن استثناء الأم من هذا الـ «**في كل شيء**»، يفترض التسليم بأن الابن يعرف «القاعدة»، سلفاً، ويمتثل لها قبل أن يتلقّى بشأنها أي توجيه، مادام اعتراض الأب لرغبته هو علة تعرّفه إلى هذه «القاعدة». وبكلمة واحدة، إن استثناء الأم يفترض تكوّن «العقدة». من الواضح، إذاً، أنه يجب إدخال الأم، وهذا ما فعله فرويد، أول الأمر. إن الطابع الشمولي المبهم لعبارة فرويد: يريد الابن «أن يحلّ مكانه [أبيه] **في كل شيء**» يفي بالغرض تماماً، لأن الابن يعجز عن تكوين معرفة واضحة تميّز بين أغراض الأب، بما فيها الأم التي هي أحد هذه الأغراض، فإذا كان الابن يتّجه نحو أغراض الأب، فلأنه يتخذ النموذج قدوة له في كل شيء، وهذا النموذج يتجه حُكماً نحو ما يملكه أو يسعى إلى امتلاكه من أغراض. لقد تمّ التمهيد لتحرّك المريد هذا باتجاه أغراض النموذج، بما فيها الأم، بعملية التماهي التي يُعتبر هذا التحرّك جزءاً منها، بحسب التحديد المعطى لها من قبل فرويد. وكأننا بفرويد، بدل أن يحبط هذا التفسير، في البداية، يعمل أقصى مستطاعه من أجل تأييده ودعمه.

لا مفرّ من التصادم بين المريد والنموذج مادام يطلبان إلى الغرض عينه. إن المنافسة «الأوديبية» تبقى قائمة بينهما، لكنها تكتسب مدلولاً مختلفاً نظراً إلى تحددها باختيار النموذج سلفاً من

هنا خلوّها من كل صفة عارضة. إلا أنها لا تمت، أيضاً، بصلة إلى أي إرادة اغتصابية، بالمعنى المتداول، فالمريد يتجه نحو غرض نموذجه بمنتهى «البراءة»، ويريد، بسلامة نية، أن يحلّ محلّ الأب، **حتى قرب الأم**. إنّه، باختصار، ينصاع إلى أمر المحاكاة الذي يتناهى إليه من كل أصوات الثقافة، ومن النموذج بالذات.

ولو تأملنا في موقف المريد من النموذج بعض الشي لأدركنا بسهولة أن المنافسة المعروفة بالـ «أوديبية»، إذا ما أعدنا تفسيرها على ضوء نظريتنا القائمة في صلبها على المحاكاة، تقود منطقياً إلى نتائج مشابهة جداً، وفي الوقت نفسه، مغايرة جداً لتلك التي ينسبها فرويد إلى «عقدته».

لقد أكدنا في معرض تعريفنا السابق بمفاعيل المنافسة المُحاكية، أنها تفضي دائماً إلى العنف المتبادل. على أن هذا التبادل يأتي نتيجة مسار معيّن، فإن يكن في الحياة الشخصية مرحلة لم تعرف بعد هذا التبادل ويستحيل فيها القيام بأعمال ثأرية، فهي مرحلة الطفولة بما تفرضه من علاقات بين الراشدين والأولاد تجعل الطفولة سريعة المعطوبية. إن الراشد يكون سريعاً في توقّع العنف والردّ عليه بالمثل، أما الولد الصغير الذي لم يسبق له أن تعرض للعنف، فإنه يتقدّم باتجاه أغراض نموذجه بلا أدنى حذر. وحده الراشد يستطيع تفسير حركات الطفل بأنها رغبة اغتصابية، من ضمن نظام ثقافي لا عهد للطفل به وانطلاقاً من مدلولات ثقافية يجهل الطفل عنها كل شيء.

ولو نظرنا إلى **علاقة النموذج/ المريد** (Modèle/ disciple) من منظور المريد لوجدناها تتنافى في جوهرها مع المساواة التي تجعل المنافسة معقولة بين الطرفين. إن موقع المريد من النموذج هو أشبه بموقع المؤمن من الألوهة، بمعنى أنه يحاكي رغباته من غير أن

يمكنه التعرّف فيها إلى ما يشبه رغبته الذاتية، أو يفهمَ أنه «بحذوه حذو» نموذجه، يمكن أن يشكل تهديداً له، فإن تكن تلك حال الراشدين، فكم بالأحرى الأطفال حيث تظهر رغبة المحاكاة في صيغتها الأولية.

عند أول باب موصد، أو منفذ مقفل، لدى أول «**لا**» يطلقها النموذج، مهما تكن بسيطة ومشفوعة بكل أنواع الاحتياطات، ينشأ لدى الطفل شعور بما يشبه الحرُم العظيم أو الطرد إلى الظلمات البرّانية. وإذا كانت العقبة الأولى التي يضعها **الإكراه المزدوج** المُحاكي في طريق الطفل كفيلة بأن تولد في نفسه انطباعاً يتعذّر محوه فلأن الطفل لا يملك في أول اختبار له أن يردّ على العنف بالعنف الذي لم تحصل بعد لديه أي خبرة به، بعكس الأب الذي يشكل امتداداً افتراضيّاً لتحرّكات الابن، وبالتالي، يسهل عليه أن يكتشف أمر الابن لدى أول بادرة تقدّم يقوم بها هذا الأخير نحو العرش وأمه. لا يمكن أن تكون الرغبة في قتل الأب والسِّفاح فكرة الطفل، بل فكرة الراشد، فكرة النموذج التي أوحت بها الألوهة إلى لايوس في الأسطورة من قبل أن يكون أوديب قادراً على الرغبة في أي شيء، بزمن طويل. لكنها أيضاً فكرة فرويد التي لا تقلّ خطأً عن الفكرة الموحاة إلى لايوس. إن الابن هو آخر من يعلم أنه يسير نحو قتل أبيه والسفاح، لكن الراشدين، أولئك الرسل الطيبين، حاضرون أبداً لإعلامه بذلك.

إذا كان اعتراض النموذج ما بين المريد والغرض المرغوب، للمرة الأولى، يشكّل تجربة «هلَعية» مميّزة، فلأن المريد يعجز عن القيام بالعملية الفكرية التي ينسبها إليه الراشد، وبالأخص فرويد، ولأنه لا يرى في النموذج منافساً، ولا رغبة لديه في الاغتصاب، فالمريد، ولو راشداً، يعجز عن تبيّن حقيقة المنافسة والتناظر والمساواة، ـ فكم، بالحريّ، إذا كان طفلاً؟ـ لذا كان مضطرّاً، لدى

مواجهته غضب النموذج، إلى الاختيار، نوعاً ما، بين نفسه وبين النموذج، ومن المؤكّد أنه سيختار هذا الأخير. على أن غضب المعبود يجب أن يكون مبرّراً، ولا يمكن أن نجد له التبرير إلا في قصور المريد ونقص ما في جدارته خفيّ يجبر الإله على منعه من الولوج إلى قدس الأقداس وإقفال باب الفردوس دونه. أما وقد تحوّلت الألوهة إلى الانتقام، فإن نفوذها لابدّ أن يتقوّى ويتضاعف بدل أن يتضاءل، بحيث يظن المريد نفسه مذنباً من دون أن يعرف التهمة الموجهة إليه، بالضبط، ويحسب أنه غير جدير بامتلاك الغرض المشتهى أكثر من أي وقت مضى. عندها تبدأ الرغبة تتجه نحو الأغراض التي يحميها عنف **الآخر**، ولعل الرباط الذي يجري إحكامه بين موضوع الرغبة والعنف، في هذه المرحلة، أن يكون غير قابل للانفكاك أبداً.

لقد أراد فرويد أن يبيّن، هو أيضاً، أن العلاقات الأولى بين الطفل ووالديه على مستوى الرغبة تخلّف في نفس الأول أثراً لا يُمحى. لكنه سلك منحى مغايراً حين خلص إلى استبعاد مفاعيل المحاكاة التي أغوته في البداية، حيث لم تكن إمكاناتها قد لاحت له إلا بالكاد. فلنعد إلى العبارة الأساسية في **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا**، كي نرى كيف تمّ له التعاطي مع هذا الموضوع، عن كثب:

«يدرك الصبي الصغير أن أباه يعترض طريقه نحو الأم، فيتخذ تماهيه بالأب نتيجة ذلك طابعاً عدائيّاً، إذ يخلص إلى الامتزاج بالرغبة في الحلول مكان الأب، حتى قرب الأم».

إذا ما أخذنا بكلام فرويد تحقق لدينا أن الصبي الصغير لا يجد أدنى صعوبة في اعتبار أبيه منافساً له، بالمعنى الفودفيلي(*)

(*) نسبةً إلى الفودفيل (Vaudeville)، وهي مسرحيّة هزليّة خفيفة، تكثر فيها المفاجآت.

التقليدي، أي متطفلاً، وبتعبير آخر، طرفاً ثالثاً مزعجاً (terzo incommodo). ولكن، حتى لو لم تكن المنافسة ناجمة عن محاكاة الرغبة الأبوية، فلابدّ أن يظل الابن جاهلاً أنّ في الأمر منافسة، على وجه التحديد. وقد أظهرت المراقبة اليومية لبعض المشاعر، كالغيرة والحسد، أن الأخصام الراشدين لم يتوصّلوا مرة واحدة، عملياً، إلى اعتبار خصومتهم مجرد تنافس. من هنا كان فرويد يخلع على الطفل الصغير إمكانات تمييز لا تعدل إمكانات الراشدين فحسب، بل تتخطاها إلى حدّ بعيد.

وليفهم القارئ قصدنا جيداً: لا علاقة لما ننكره ونعتبره خارج التصديق والاحتمال ببعض الفرضيات التي يطالبنا فرويد بالقبول بها، كذلك الذي يتمثل في إسناد رغبة ليبيدية شبيهة بما لدى الراشدين إلى الطفل الصغير، لكن ما لا يقبل التصديق حقاً داخل نظام المسلمات الفرويدية هو الزعم بأن الابن يملك **وعياً واضحاً** لحقيقة المنافسة.

ربّ معترض على هذه النقطة بالذات يشهَر في وجهنا الدليل المأثور لدى جميع الهيئات الطبّية المحافظة، دليل «المعطيات السريرية» العتيد. وليس يملك الجاهل، طبعاً، إلا أن ينحني أمام سلطة رجل الإزار الأبيض. بيد أن النصوص التي نشرحها هي ذات صفة نظرية جلية ولا تستند إلى أي معطى سريري خاص، فلا يصحّ تقديسها، كما يفعل بعضهم، كما لا يصحّ استبعادها سرّاً، على نحو ما يفعل كثيرون، فإننا في كلا الحالتين نحرم أنفسنا من حدوسات ثمينة للغاية ـ حتى ولو لم يكن واقع الشيء دائماً على نحو ما يؤمل فرويد برؤيته وبلوغه ـ ونُعرض عن المشهد الآسر الذي ينكشف لنا لدى مداهمتنا الفكر الفرويديّ في غمرة نشاطه المتلمّس.

نعلم أن «المعطيات السريرية» مستعدة لتحمل تبعات كثيرين، إلا أنّ لمجاملتها حدوداً، فلا يحقّ لنا أن نطالبها ببيّنة على الرغبة في قتل الأب والسفاح مراعاةً لأي وعي، مهما قصر أمده. ولما كان يستحيل إخضاع هذا الوعي للمراقبة، فقد رأى فرويد أن يلجأ إلى مفاهيم مربكة ومشبوهة، كاللاوعي والكبت، للتخلص منه بأسرع ما يمكن.

ننفذ هنا إلى لبّ نقدنا لفرويد. إن العنصر الأسطوري في الفرويدية لا يقوم، كما طالما سمعناهم يؤكّدون، على عدم وعي هذه الأخيرة للمعطيات الأساسية التي تحدّد النفس الفرديّة. ولو استعاد نقدنا هذا الموضوع لأمكن تصنيفه في عداد الانتقادات الرجعية الموجهة إلى الفرويدية، وهو ما لن يتوانى بعضهم عن فعله مع تعمّدهم تحميله شيئاً من سوء النية. ما نأخذه على فرويد، في الحقيقة، هو تمسكه الثابت بفلسفة الوعي، برغم المظاهر. إن عنصر الفرويدية الأسطوري هو وعي الرغبة في قتل الأب والسفاح، وعي خاطف، بالتأكيد، يومض بين ليل التماهيات الأولى وليل اللاوعي، لكنه حقيقي. هذا الوعي لم يشأ فرويد أن يتخلى عنه، لذا اضطر إلى التنكر مرتين لكل منطق واحتمال: الأولى، عندما أراد أن يجعل هذا الوعي ممكناً، والثانية، عندما أبطله بتخيّله اللاوعي وعاءً، بكل ما يستتبعه هذا التشبيه من نظام المضخات الرافعة والدافعة المعهود، فإذا كنت أكبت الرغبة في قتل الأب والسفاح فلأني أردت ذلك حقاً، بالأمس: **أنا [أكبت]، إذاً، أنا موجود** (*Ergo sum*).

أبرز ما في لحظة الوعي الواضحة هذه التي ينوي فرويد إرساء كل حياة نفسية عليها، هو انعدام جدواها بالكليّة. وحسبنا اطّراحها لكي نسترد حدس فرويد الأساسي بوجود عنصر حاسم يحتمل أن يكون كارثياً في العلاقات الأولى الناشئة بين الطفل ووالديه، أي،

بتعبير أشمل، رغبةِ المريد ورغبة النموذج. إن الاستغناء عن لحظة الوعي هذه لا يفقدنا أي شيء جوهري، كما نرى، بل يخوّلنا استعادة ما يمكن استعادته بصيغة وضمن إطار يعودان على «العقدة» الفرويدية بنفع جزيل.

من غير الوارد، بالنسبة إلينا، أن نخوض في مجال يُخشى أن يجرّنا إلى أبعد مما نتوقع، لكننا على يقين من أن الرغبة المحاكية، بمفهومها الصريح، تفتح للنظرية الطِّبنفسية (Psychiatrique) طريقاً ثالثة تبعد عن وعائية اللاوعي الفرويدي بعدها عن فلسفة الوعي المقنع في التحليل النفسي الوجودي. هذه الطريق تنأى عن تعويذة **التكيّف** (*Adaptation*)، بنوع خاص من دون أن تقع في نظيرتها المعكوسة، تعويذة **الانحراف** (*Perversité*) التي تصِم قسماً لا يستهان به من الفكر المعاصر. فالـ «متكيّف» هو من ينجح في إفراد مجالين تطبيقيين مختلفين لفعلي الأمر والنهي المتضمّنين في **الإكراه المزدوج**: تشبه بالنموذج، لا تتشبه بالنموذج. المتكيّف هو من يشطر الواقع على نحو يتيح له إبطال مفعول **الإكراه المزدوج،** على غرار ما تفعله الأنظمة الثقافية البدائية. إن في أساس كل تكيّف فردي أو جماعي، تمويهاً لعنف اعتباطي، والـ «متكيّف» هو من ينجح في تحقيق هذا التمويه أو التأقلم معه إذا كان قد سبق للنظام الثقافي أن حققه لذاته، بعكس اللامتكيّف الذي يعجز عن التأقلم عجزه عن التمويه. إن «المرض العقلي»[1] والثورة والأزمة الذبائحية التي تشبههما، تحكم كلها على الفرد بأشكال من الكذب والعنف أسوأ بكثير من معظم الأشكال الذبائحية الخاصة بتحقيق التمويه المذكور،

(1) يشير المزدوجان إلى أن مفهوم «المرض العقلي» نفسه مشكك فيه، كما نرى في أعمال بعض الأطباء المعاصرين.

وإن تكن تفوقها **صدقية،** لأن في أساس الكثير من الكوارث النفسية عطشاً إلى الحقيقة يجهله التحليل النفسي حُكماً، واحتجاجاً غامضاً، لكنه جذري، ضدّ العنف والكذب الملازمين لكل **نظام إنساني.**

إن طباً نفسيّاً لا يترجّح بين امتثالية تكيّف سطحية وفضائح مزيّفة تبدأ مع اضطلاع الطفل الأسطوري بالرغبة في قتل الأب والسفاح لن يقع في فتور المثالية مجدداً لكنه سيلتقي ببعض الحدوسات التقليدية الكبرى التي لا «تُطمئن» في شيء. ففي التراجيديا الإغريقية، مثلاً، كما في العهد القديم، يتساوى الابن **الأفضل** مع **الأسوأ،** بوجه عام، والأسوأ هو **يعقوب** الذي غلب **عيسو،** والابن الضال [الشاطر(*)] الذي رجح حظه على الابن الأمين، وأيضاً، هو أوديب. وما ذلك إلا لأن الابن الأفضل يحاكي بشغف يجعل من الأب عقبة في طريقه ومن نفسه عقبة في طريق الأب، عقبة لا يفتآن يرتطمان بها باستمرار، أو بالأحرى، حجر عثرة ينجح الغبيّ في اجتنابه على نحو أفضل.

ثمة من سيؤكد أن ذلك كله غريب عن الفكر الفرويدي الذي ينهل مباشرة من نور نجهله تماماً، زاعماً أن الإكراه المزدوج المُحاكي هو أكثر ما يكون بعداً عن التصوّر الفرويدي وأن الحضّ المزدوج والمتضارب الذي نطرحه ركيزة أساسية: **افعل مثل الأب، لا تفعل مثل الأب،** يقتادنا إلى ضفاف ليست من التحلينفسية في شيء.

ذلك يبيّن بوضوح أن فكر فرويد هو من الأهمية بحيث لا يسعنا التخلي عنه للتحليل النفسي. ولسنا لِنسلك في ذلك منزلقاً خياليّاً، بل يكفي، للتأكد مما ذكرنا، أن نعود إلى تحديد فرويد **للأنا**

(*) مثل الابن الضال، **الكتاب المقدس،** «إنجيل لوقا،» الآيات 11 ـ 26.

الأعلى أو **الأنا المثالي** في كتاب **الأنا والـ هو** بالذات، حيث يورد فرويد أن علاقات **الأنا الأعلى** مع **الأنا** لا تقتصر على إسداء النصح لهذا الأخير: «كن هكذا» (مثل أبيك)، بل تتضمّن نهياً أيضاً: «لا تكن هكذا» (مثل أبيك)، وبكلام آخر: «لا تفعل كل ما يفعله، فإن أشياء كثيرة تبقى خاصة به، وحكراً عليه وحده».

من ترى يمكنه الجزم أمام هذا النصّ بأن فرويد غريب عن الإكراه المزدوج؟ إن فرويد لا يفقه هذه الآلية جيداً، وحسب، بل ينزّلها في الموقع الذي يتيح لها الإفراج عن كل ما تنطوي عليه من إمكانات. وما ذلك شأن كل نقاش حديث. إن تحديد **الأنا الأعلى** يفترض شيئاً آخر مختلفاً عن الوعي الأسطوري للمنافسة، شيئاً يرتكز، بالتأكيد، على تطابق **النموذج والعقبة** تطابقاً يعجز المريد عن اكتشافه، فما **الأنا الأعلى** إلا معاودة التماهي بالأب التي باتت تتحقق **بعد** عقدة أوديب لا **قبلها**. وكما رأينا، فإن فرويد لم يُبطل هذا التماهي السابق، ربما لأنه لم يشأ أن يناقض نفسه، لكنه كان من الدهاء بحيث انكفأ به إلى المرتبة الثانية ببتره عن ميزته الأساسية. وعلى كل حال، فإن التماهي بالأب سيظهر مفاعيله كلها بعد تكوّن العقدة وتحوّل هذا التماهي إلى **أنا أعلى**.

ولو تأملنا في التحديد المقدم أعلاه لأدركنا أن قراءته ليست ممكنة، من منظور **الإكراه المزدوج** المُحاكي، وحسب، بل إنّها مستحيلة من وجهة النظر التي يقترحها فرويد، تلك التي تقول بوجود عقدة أوديبية «مكبوتة»، أي رغبة في قتل الأب والسفاح كانت واعية في البدء ولم تعد كذلك.

لكي نفهم وصيّتي **الأنا الأعلى** المتضاربتين وسط مناخ التردّد والجهل هذا الذي يخيّم على الوصف الفرويدي، يجب أن نتخيّل أن محاكاة أوليةً تتسم بالحميمية والأمانة قد أسفرت عن خيبة أصابت

الابن بذهول يتناسب مع حجم الحميمية والأمانة اللتين شكلتا لها الإطار. ذلك أن الأمر، أو الحض الإيجابي: «كن مثل الأب» كان يغطي حقل النشاطات الأبوية بالكامل، ولم يكن فيه ما ينذر، ولا حتى يسمح، بتفسير النهي، أو الحض السلبي النقيض الذي أعقبه مباشرة، وانبسط بدوره مغطّياً حقل الممكن بالكامل: «لا تكن مثل الأب».

لا وجود هنا لأي مبدأ تصنيفي، وما يبعث على الرعب هو حال الجهل المرافق لهذا الغياب. لذا كان من الطبيعي أن يتساءل الابن عن السبب الذي أوجب فقدانه الحظوة ويحاول تحديد مجالين مستقلين لتطبيق كل من الأمر والنهي. هو لا يوحي قطعاً بأنه المعتدي، كونه لم يخالف شريعة سبق له أن عرفها قط، لكنه يسعى إلى معرفة الشريعة التي قد تسمح له بتصنيف تصرّفه انتهاكاً.

ما الذي يتعيّن استخلاصه من هذا التحديد؟ لماذا يعود فرويد إلى التلاعب بمفاعيل **المحاكاة** التي كانت تستهويه قبل أن ينكرها في مرحلة الأوديب؟ من الواضح أننا لا نملك أكثر من جواب واحد عن هذا السؤال، ألا وهو أن فرويد لا يريد التنكر قطعاً لمفاعيل المحاكاة التي تنشر ظلالها المتحركة حول التماهي، وقد عاد إليها في معرض حديثه عن الأنا الأعلى. ولكن لما كان تحديده للأنا الأعلى في كتاب **الأنا والـ هو** يعقب مباشرة، أو يكاد، تحديده الثاني الوارد أعلاه لعقدة أوديب، وقد تمّ تطهيره كليّاً من كل ما كان يتسلط عليه في كتاب **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا** من مفاعيل والـ هو. لقد ظنّ فرويد في الكتاب الأول أن بإمكانه الشروع في التوفيق بين مفاعيل المحاكاة والفكرة الرئيسة المتمثّلة في عقدة أوديب ما جعل آراء هذا الكتاب مرصّعة بعدد من الحدوسات المتعلّقة بنظرية المحاكاة، لكنه في سياق عملية التأليف، على ما

يبدو، بدأ يتحسّس تعارض المسألتين، وهو تعارض حقيقي لا يرقى إليه الشك لسببين: أولهما، أن نظرية المحاكاة تصرف الرغبة عن كل موضوع، في حين أن عقدة أوديب تجذّرها في الموضوع الأمومي. والثاني، أن نظرية المحاكاة تبطل كل وعي، وحتى كل رغبة حقيقية في القتل والسفاح، بعكس الإشكالية الفرويدية التي تنهض على الوعي بالكليّة.

لقد كان فرويد مصمماً على تبنّي «عقدته»، بالتأكيد، لذا، عندما فرض عليه الاختيار بين مفاعيل المحاكاة والرغبة المكتملة في قتل الأب والسفاح، لم يتوانَ عن اختيار الثانية. لكن ذلك لا يعني أنه تخلى عن استطلاع إمكانات المحاكاة الواعدة، وما يجعل فرويد موضع إكبار وإعجاب هو رفضه التخلي، عن أي شيء، وإذا كان قد حذف مفاعيل المحاكاة، فذلك لكي يحول دون نقض رواية العقدة الرسمية. إنّه يريد تسوية مسألة الأوديب نهائياً لكي يسترد حرية التلاعب بمفاعيل المحاكاة، حتى إذا صارت عقدة الأوديب أمراً ناجزاً رغب في استعادة الأمور من النقطة التي كانت عليها **قبل** العقدة.

وحصيلة الكلام أن فرويد حاول في البداية تطوير عقدة أوديب على قاعدة رغبة نصف غيرانيّة ونصف مُحاكية. من هنا الازدواجية الغريبة بين **التماهي بالأب، والميل الليبيدي إلى الأم** في روايتي أوديب الأولى والثانية. إن فشل التسوية بين هاتين الروايتين، تحديداً، هو ما دفع بفرويد إلى تأسيس الأوديب على الرغبة الغيرانيّة الخالصة والاحتفاظ بمفاعيل المحاكاة لمرجعيّة نفسية (Instance psychique) أخرى هي **الأنا الأعلى**.

إن ازدواجية «المرجعيّات» هذه تشكل محاولة جاهدة للفصل

بين قطبي الرغبة في الفكر الفرويدي فصلاً يضعنا أمام رغبة غيرانية وأوديبية من جهة، وأمام مفاعيل المحاكاة من جهة ثانية. على أن محاولة الفصل التام هذه لن تقود إلى نتيجة بل سيكون مصيرها الفشل أسوة بمحاولة الجمع السابقة.

يستحيل إنشاء الفصل التام في صميم الرغبة المحاكية بين هذه الأطراف الثلاثة: التماهي، واختيار الموضوع، والمنافسة. والدليل على أن الفكر الفرويدي كان دائم التأثر بالحدس المُحاكي يتمثل في الربط الذي لم يقوَ فرويد على التفلت منه بين الأطراف المذكورة، فما إن يظهر أحدها حتى ينزع الآخران إلى اللحاق به. وعليه، يمكن القول إن فرويد، في شرحه عقدة أوديب، لم ينجح في التخلص من المحاكاة إلا بعد جهد مضنٍ وبعد أن دفع ثمن إصراره هذا لا إحتمالية (Invraisemblance) ظاهرة. أما في شرحه **للأنا الأعلى** حيث لا شيء يعترض التماهي بالأب، مبدئياً، فإن المنافسة تعاود الظهور مركزة حُكماً على الموضوع الأمومي.

وعندما أجرى فرويد على لسان **الأنا الأعلى** هذا الكلام: **لا تكن هكذا (مثل الأب): فإن أشياء كثيرة تبقى خاصة به وحكراً عليه وحده،** فهل يمكن أن يقصد إلا الأم؟ أجل، إن الأم هي المقصودة فعلاً بهذا الكلام. لذا كتب فرويد يقول:

«إن الوجه المزدوج للأنا الأعلى (كن مثل الأب، لا تكن مثل الأب) ناجم عن سعيه إلى كبت عقدة أوديب، وقد جاءت ولادته على أثر هذا الكبت».

هذا الأنا الأعلى الذي هو، في الوقت نفسه، كابت ومكبوت، ولا يولد إلا بعد أن يكون قد بذل «قصارى جهده»، يطرح مسائل هائلة يعرف عنها فرويد، حتى من الناحية السلبية، الكثير. ذلك أن إعادة تفعيل التماهي بالأب التي تكوّن **الأنا الأعلى** تبعث لتوّها على

إعادة تفعيل المثلث الأوديبي بحيث لا يكاد فرويد يستدعي أيّاً من أطراف مثلث التشكيل المحاكي (Configuration mimétique)، كما قلنا منذ حين، حتى يرى الطرفين الآخرين يعاودان الظهور، شاء ذلك أم أبى. على أن ظهور المثلث الأوديبي هذا لا يدخل في تصميم فرويد، مما يبقي عقدة أوديب، وهي الرصيد الثابت والأساسي في التحليل النفسي، محتجزة ومقفلاً عليها بإحكام داخل خزائن اللاوعي في أقبية مصرف التحليل النفسي.

هذا الظهور غير المتوقع للمثلث الأوديبي هو الذي يدعو فرويد إلى القول إن الابن يجد مشقة عظيمة في كبت الأوديب الذي فيه! والواقع أن من لم يتوصّل إلى التخلص منه هو فرويد الذي كان، بفعل تسلّط التشكيل المحاكي عليه، لا يني يرسم مثلثاً يحسب أنه مثلث العقدة الأبدية في حين أنه **مثلث المحاكاة** الذي تجري معاكسته على الدوام: إنّها لعبة النموذج والعقبة التي لا يفتأ فرويد يراودها من بعيد، عاجزاً عن جلاء ما يعتورها من غموض.

سنكتفي هنا بتفسير نصّين - بل ثلاثة نصوص - مفاتيح يلوح لنا أن المقارنة بينها ستكون عامل كشف مهم، وإن يكن بإمكاننا اختيار نصوص أخرى يتركز بعضها على الحالات المعروفة بـ «السريرية» (Cliniques) بما تستدعيه من نتائج لا تقلّ إقناعاً عن هذه التي نحن بصددها. وقد لفتنا في النصوص المعالجة التردد على تعبير جوهري في الإشكاليّة الفرويدية هو تعبير **التجاذب الضدّي** (*Ambivalence*) الذي يفصح عن تشكيل مُحاكٍ (Configuration mimétique) في الفكر الفرويدي، وفي الوقت نفسه، يدلّ على عجز المفكر عن إنشاء الربط، بشكل صحيح، بين عناصر الصورة الثلاثة: النموذج، والمريد، والغرض الذي يتنازع عليه الاثنان حُكماً، مادام كلاهما يدلّ عليه الآخر برغبته. إنّه الموضوع **المشترك**، وكل ما هو **مشترك**

في الرغبة لا يفيد التآلف، كما يخيل إلينا أننا نعلم، بل يفيد الخصومة والنزاع.

يظهر تعبير **التجاذب الضدّي** في نهاية التحديدين اللذين أوردناهما لعقدة أوديب: الأول من كتاب **علم النفس المشترك وتحليل الأنا**، والثاني فمن كتاب **الأنا والـ هي**. نعرض للنصين مجدّداً:

يتخذ التماهي بالأب..، طابعاً عدائيّاً، إذ يخلص إلى الامتزاج بالرغبة في الحلول مكان الأب حتى قرب الأم. ولا غروَ، فالتماهي قائم أصلاً على التجاذب الضدي.

عندها يتخذ التماهي بالأب طابعاً عدائياً، مولداً لدى الطفل رغبة في إلغاء الأب والحلول مكانه قرب الأم. وابتداء من تلك اللحظة، يغلب على الموقف من الأب طابع التجاذب الضدي، والأولى أن يُقال إن التجاذب المضمر في التماهي منذ البدء، هو الذي يظهر إلى العلن».

نذكر، من دون شكّ، كيف حدّد فرويد التماهي بالأب، في البداية، بقوله إنّه: «ليس من السلبية ولا الأنثوية في شيء...»، وقد لاح لنا وقتها أننا أمام شيء واحد لا لبس فيه، فلماذا عاد فرويد فنسب إليه بعد قليل «تجاذبية ضدّية» جوهرية من البيّن أنها لم تخطر بباله، حتى ذلك الحين؟ لأنه، بكل بساطة، بدأ يشعر ـ وحدسه لا يخونه أبداً ـ أن مشاعر التماهي الأولي الوضعية، كالتقليد والإعجاب والإجلال، محكوم عليها بالتحوّل إلى مشاعر سلبية، كاليأس والشعور بالإثم والحقد، ... إلخ. علماً أن فرويد يجهل لماذا تجري الأمور على هذا المنوال، ومردّ هذا الجهل إلى تقصيره عن بلوغ مفهوم معين للرغبة يقوم على المحاكاة الصريحة، والتالي، عن

الإقرار علناً بأن نموذج التماهي هو نموذج الرغبة نفسه، أي، عقبة في طور القوة والإمكان.

وفي كل مرة يروح التناقض الذي تتجذّر فيه الرغبة المحاكية يضغط على فرويد ويتسلّط على تفكيره، بطريقة مبهمة، من غير أن يتمكن من الإفصاح عنه، يلوذ منه هذا الأخير بمفهوم **التجاذب الضدّي**. هذا المفهوم يحيلنا إلى شخص معزول عما عداه، هو الشخص الفلسفي بالمفهوم التقليدي، أي إلى تناقض في صميم العلاقة بالذات هو تناقض **الإكراه المزدوج** الذي يستحيل الإمساك به.

إن التناقض متى سكن داخل الفرد المتوحّد تعذّر فهمه، مما يجعل بعضهم يعزوه إلى «الجسد». حتى فرويد يحملنا على الاعتقاد بما يحاول إقناع نفسه به من أن تسمية: **التجاذب الضدّي**، هي بمثابة تغوير في الأعماق المظلمة التي يتلاقى فيها النفسي والجسدي. والواقع أنا نرى دائماً إعراضاً عن تفسير ما يبقى تفسيره ممكناً. لذا راح الكل في أيامنا يترسّم خطى فرويد بادّعائه الإصغاء إلى «الجسد» والقدرة على فض رموز رسالته، ولا غروَ، فـ «الجسد» أبكم ولا يُخشى أن يصدر عنه أي اعتراض. على أنا لا نجد، في أعمال فرويد كلها، مثالاً واحداً على **التجاذب الضدّي** إلا ويمكن ـ بل يتعين ـ ردّه إلى ترسيمة العقبة ـ النموذج، في النهاية.

أن نردّ الصراع إلى العمق المادي للشخص يعني أن نجعل من عجز هذا الأخير فضيلة، لا بإعلان غموض العلاقة التي تعذر إدراكها فحسب، بل بإنكار وجود هذه العلاقة أساساً. وهكذا يصبح الـ «جسد»، أي المناطق الأكثر جسديّة من النفس، مزوّداً بما يشبه القابلية العضوية للارتطام بعقبة الرغبة النموذجية، كما يصبح التجاذب الضدّي الذي يرفد النفس هو فضيلة الجسدانية المبدئية. تلك هي الفضيلة التنويميّة التي تبشّر بها مدرسة الرغبة الحديثة، وقد استطاع

التحليل النفسي، بفضل هذا المفهوم وبعض المفاهيم الأخرى، أن يطيل أجَل أسطورة الفرد التي كان يفترض به إبطالها، وأن ينفحها برمق حياة زائف، في الوقت الذي يدّعي أنه «جرّدها من كل امتياز».

يشفّ **التجاذب الضدّي** لدى فرويد عن حدس جزئيّ، ولكن حقيقيّ، بالرغبة المُحاكية ـ وهو ما لا نجده لدى كثيرين ـ فكيف تدبّر فرويد أمره كي لا يهتدي إلى آلية في منتهى البساطة؟ يقيننا أن هذه البساطة المتناهية بالذات هي السبب في احتجاب الآلية المذكورة، لكنها ليست الوحيدة. لايزال هنالك شيء آخر، شيء لا يصعب علينا اكتشافه، لأنه ما انفك يرافقنا خطوة خطوة منذ بداية التحليل. هذا الشيء هو لبّ «عقدة أوديب»، أي لحظة الوعي القصيرة التي يُفترض أن تتحوّل فيها رغبة قتل الأب والسفاح إلى قصد حازم لدى الطفل.

يتأكد لنا في كل حين أن قتل الأب والسفاح، بالمعنى الفرويدي، يطرحان عقبة حاسمة في طريق رغبة مُحاكية في الصميم. ولكي يقنع فرويد نفسه بأن لدى الطفل رغبة حقيقية في قتل الأب وارتكاب السفاح، فقد اضطرّ إلى إسقاط فكرة النموذج الدالّ على الرغبة وتجذير الرغبة في الموضوع وحده، أي مواصلة مفهوم الرغبة التقليدي والتراجعي (Régressif). لقد كان توجّه الفكر الفرويدي نحو **المحاكاة** الجذرية مكبوحاً دائماً بإلزام غريب هو إلزام قتل الأب والسفاح الذي رأينا فرويد يأخذه على عاتقه، على نحو جد ظاهر، ويفرضه على نفسه بما يشبه الواجب الأخلاقي.

رأينا كيف تتفوّق المنافسة المحاكية على العقدة الفرويدية في كل مجال، فهي لا تبطل وعي الرغبة في قتل الأب والسفاح فحسب، بل ضرورة الكبت واللاوعي المرهقة أيضاً، كما أنها تدخل

في إطار قراءة تُعنى بتفكيك رموز الأسطورة الأوديبية وتحقق للتفسير تماسكاً تعجز عنه الفرويدية، فضلاً عن توفيرها وسائل ما كانت لتخطر يوماً ببال فرويد. لمَ، والحالة هذه، يتخلى فرويد عن إرث الرغبة المحاكية الغنيّ ليرتمي بشراهة على طبق عدس(*) يؤمنه له قتل الأب والسفاح؟

حتى ولو كنا على خطأ، أو كنا، بسبب افتقادنا المعهود للأمانة، لا ندرك ربع ما تخبئه نظرية «عقدة أوديب» الرائعة من كنوز، فالسؤال يبقى مطروحاً. لا يسعنا القول إن القراءة التي نقترحها بديلاً عن العقدة قد جبهت برفض حقيقي من قبل فرويد، كوننا على يقين من أنه لم يلحظها قط. لقد باتت بعد انكشافها من البساطة والبداهة بحيث لو أمكن أن يكون فرويد قد توصل إليها حقّاً لما توانى عن تلقّفها، أقله بهدف استبعادها، غير أن ذلك لم يحصل. إن قراءتنا توضح جوانب عديدة من النصّ الفرويدي وتلملم الكثير من الخيوط المبعثرة فيه، لأنها تتخطّاه وتنجز ما لم يتمكن فرويد من إنجازه، بمعنى أنها تكمل المسيرة حتى النهاية منطلقة من حيث ظلّ هو واقفاً في عرض الطريق وقد منعه سراب قتل الأب والسفاح من التقدّم. لقد كان فرويد مفتوناً بما بدا له وكأنه اكتشافه الحاسم، لكن ما ظن أنه كذلك حجب عنه الأفق ومنعه من الانخراط بعزم في طريق المحاكاة الجذرية التي من شأنها أن تكشف النقاب عن طبيعة قتل الأب والسفاح الميثولوجية في كل من أسطورة أوديب والتحليل النفسي.

يبدو التحليل النفسي، وهذا واقع، مختصراً بموضوع قتل الأب والسفاح. وهو الموضوع الذي طالما جعل التحليل النفسي

(*) إلماح إلى **عيسو** الذي ورد في **سفر التكوين** أنه باع بكوريته بأكلة عدس لأخيه **يعقوب.** انظر: **الكتاب المقدس،** «سفر التكوين،» الإصحاح 25، الآيات 31-34.

عنوان خزي في نظر الملأ، وأيضاً، ما صنع مجده. لقد كان السبب في إساءة فهمه، وربما اضطهاده، كما كان في أساس كل ما نعرفه من مواقف الإخلاص الاستثنائية منه. إنّه السلاح المطلق والفوري الذي يخوّل جميع المشككين بفاعلية النظرية أن يقتنعوا بضرورة مقاومتها.

لم ينتصر حدس فرويد برغبة المحاكاة، لكنه لم يدع المفكر، أيضاً، ينعم بالراحة. لذا رأينا مؤسس التحليل النفسي يستعيد الموضوعات نفسها ويعمل بهمة لا تعرف الكلل من أجل إعادة تنظيم معطيات الرغبة من غير أن يتوصّل أبداً إلى نتائج مرضية تمام الرضى. والسبب أنه لم يحد عن نقطة الانطلاق الغيرانيّة، قط. وما التكوينات المختلفة، أو المرجعيات والمفاهيم النظرية، كالخِصاء وعقدة أوديب والأنا الأعلى واللاوعي والكبت والتجاذب الضدّي، إلا سقطات متتالية لجهد مستعاد باستمرار لأنه لم يعرف الاكتمال يوماً.

من واجبنا أن ننظر إلى التحاليل الفرويدية لا كنهج متكامل بل كسلسلة من المحاولات التي تتمحور حول الموضوع نفسه، بشكل شبه دائم، فـ **الأنا الأعلى**، مثلاً، لا يشكل إلا نسخة معدّلة عن الأوديب، وكلما تعمّقنا في فهم نشأته أدركنا ضآلة الفرق الذي يفصله عن الأوديب.

لم يكن فرويد **في أفضل ما أوفى إليه** فرويدياً بأكثر مما كان ماركس في **أفضل ما أوفى إليه** ماركسياً. لقد جعلته المقاومة الضئيلة التي صادفها في طريقه يسلك خطّ العقائدية الجدلية والعقيمة التي اعتنقها المخلصون، كما استبعدها المناهضون عشوائياً، حتى لقد بات من الصعب عليهم إنشاء أي احتكاك بسيط ومباشر بالنصوص.

وقد أدرك التحليل النفسي المابعد فرويدي تماماً ما يقتضي فعله

من أجل تنظيم الفرويدية، أعني قطعها عن جذورها الحيّة. إن تأمين استقلالية الرغبة السفاحيّة لا يوجب أكثر من الإجهاز على ما تبقى من العناصر المحاكية في الأوديب، من هنا تناسيه موضوع التماهي بالأب، كلياً. وإذا كان فرويد قد رسم الطريق في كتاب **الأنا والـ هو**، فإن إرساء ديكتاتورية **الأنا الأعلى** على قواعد صلبة لا تتزعزع لن يكلف الذين سيأتون من بعده إلا إلغاء كل ما يهدد بعودة موضوع الرغبة والمنافسة إلى تحديد فرويد. باختصار، لقد أرسى هؤلاء بالكامل نظاماً معيّناً للأشياء هو نظام «الحس السليم» الذي كان فرويد قد اكتفى بزعزعته من دون إسقاطه. فالأب، في الأوديب منافس شنيع، ومن غير الوارد تحويله إلى نموذج مُوقَّر، أما في **الأنا الأعلى**، فإنه نموذج موقَّر، ومن غير الوارد تحويله إلى منافس شنيع. مع التذكير بأن **التجاذب الضدّي** ينطبق على المرضى، وليس على المحللين النفسيين!

وعليه تكون لدينا منافسة من دون تماهٍ أوليّ (عقدة أوديب) يعقبها تماهٍ من دون منافسة (**الأنا الأعلى**). وقد أشار جاك لاكان (Lacan)، في واحدة من أولى مقالاته بعنوان: «العدوانية في التحليل النفسي»، إلى الطابع المذهل للمتتالية الآتية: «إن التأثير البنيوي للتماهي بالمنافس لا يُحسب من المسلمات إلا على مستوى المثل الخرافي». ولكن، لنضعن المثل الخرافي جانباً ـ فهو، كما سنرى بعد قليل، لا يحتاج إلى تلقي المواعظ من أحد ـ ولنكتفِ بالقول إن التأثير الذي يتحدّث عنه لاكان لا يُحسب من أفضل ما قدمته النظرية الفرويدية، لكنه مجرّد وصف ناجح للعقيدة التحلينفسية البائدة.

إن أهمية التحاليل الفرويدية لا تكمن في نتائجها ولا في تكديس «المرجعيات» النفسية الطنّانة، ولا حتى في الحجج الواهية التي يتقن التلاميذ المدرّبون التلاعب بها ببراعة تتعادل فيها التفاهة

والأهمية، وإنما تكمن أهميتها في سقوط النظام. لقد فشل فرويد في تنظيم العلاقات بين النموذج والمريد وموضوعهما المشترك، لكنه، مع ذلك، لم يقلع عن المحاولة، هو الذي لا يمكنه التصرّف باثنين من هذه المفاهيم من دون أن يفاجأ بظهور الثالث بجانبهما نظير عفريت شرير مزوّد بنابض وقد هرع الممرضون بأثوابهم البيضاء وطفقوا يعالجونه من أجل إعادته إلى القمقم، ظنّاً منهم أنهم يؤدون عملاً نافعاً بحبسه فيه من جديد، فهل يمكن أن نتصور خصاء أكثر من هذا جذرية للمفكر الكبير الذي يُحاط بكل إجلال وتقديس؟



كثيرون تساءلوا بعد فرويد ما إذا كانت «عقدة أوديب» وقفاً على العالم الغربي أم أنها موجودة، أيضاً، في المجتمعات البدائية. ولما كان لمؤلف مالينوفسكي: **الأب في المجتمع البدائي** (*The Father in Primitive Psychology*)، دور مهمّ في هذا السجال، فقد رأينا من المجدي أن نعرّج عليه ونعاينه من منظور بحثنا الراهن.

يؤكّد مالينوفسكي، أولاً، أن التروبرياندیین (Trobriandais) هم أكثر سعادة من الغربيين، لأن البدائيين يجهلون توترات الحضر ونزاعاتهم. ولكن سرعان ما تبيّن أنهم يعرفون سواها، فالخال في المجتمع التروبرياندي، وإن لم يمارس كل ما يعود إلى الأب في مجتمعنا من أدوار، يضطلع بالكثير منها، فالإرث، مثلاً، ينتقل منه، لا من الأب، إلى الأولاد الذين يُعهد إليه أمر تنشئتهم القبَلية. لذا كانت التوترات والنزاعات تحصل مع هذا الخال بدلاً من الأب الذي يبدو أشبه بملاذ ورفيق متسامح ودود.

يقدّم مالينوفسكي ملاحظاته هذه في إطار حوار متخيّل مع فرويد. لكننا نخرج من هذا النصّ بانطباع غامض؛ فبعد أن أكد

المؤلف أن العقدة ليست على ما ينسبه إليها فرويد من شمول، جاءت آراؤه بشأن الخال توحي بنتائج أكثر تأييداً للتحليل النفسي، وكأن المقصود ليس دحض فرويد بل إغناءه. فإذا كان الخال عند التروبرياندييين يمارس دوراً شبيهاً بدور الأب عندنا، فقد أمكن أن تكون عقدة أوديب في صيغتها المترددة تلك على شيء من الشمول.

لقد رحّب المحللون النفسيون بهذا الكتاب بعدما رأوا فيه دحضاً لإثنولوجيين آخرين لم تفارقهم الشكوكية لجهة التحليل النفسي الذي يبقى، في نظرهم، سجين إطار عائلي شديد الخصوصية. لكن ما فات هؤلاء المحللين النفسيين هو أن مالينوفسكي الذي يأخذ بفرويدية مبتسَرة، لم يأتِ، في ما خصّ الخال التروباندي، إلا على ذكر التوترات الظاهرة والواعية، وليس ما يتيح التأكد، على صعيد التحليل النفسي، من تأصّل هذه التوترات في مأساة لاواعية يشكل فيها الخال الشخصية الرئيسة أيضاً. هذا التناقض ما كان ليمرّ، من دون أن يسترعي النظر لو لم تكن استنتاجات الكتاب مؤيِّدة للتحليل النفسي.

على أن بعضاً من ملاحظات مالينوفسكي يعتبر جوهرياً من منظور بحثنا الراهن. وهي تلك التي تتناول العلاقات التي تهمّنا، مباشرة، والتي يعزى إليها، في نظرنا، الجانب الواقعي من عقدة أوديب، حيث بيّن مالينوفسكي من دون أن يعلّق على الموضوع أهمية كبيرة، أن المجتمعات البدائية، أقله مجتمع التروبرياندييين، تواجه المنافسة والإكراه المزدوج بمحظورات لا وجود لها في مجتمعنا. فالمهم، هنا، ليس تساهل الأب أو قسوة الخال، ولا السلطة المتنقلة بين الذكور أنفسهم. على أن ثمة اختلافاً أهمّ يمكن اختصاره ببضع كلمات: لا ينتمي الأب والابن إلى السلالة نفسها، فلا الأب ولا الثقافة الأبوية، بشكل عام، يشكلان قدوة ونموذجاً،

وبالتالي، لا حضّ يصدر من جهة الأب قائلاً: اقتدِ بي.

«ينمو الأولاد ويكبرون وسط جماعة يكونون فيها غرباء من الناحية القانونية، إذ ليس لهم أي حقّ في التملّك. ومن ثم لا يجنون من أمجاد قريتهم أي فخر، لأن مسكنهم الحقيقي وقطب وطنيتهم المحلية وإرثهم وفخر أجدادهم كلها تكون في مكان آخر. هذا التأثير المزدوج يتسبب في تدابير غريبة وشيء من التشوش والإرباك».

يعيش الأبناء مع رجل هو أبوهم الذي لا يجسّد «مثالهم»، بالمعنى الفرويدي لـ **الأنا المثالي** أو **الأنا الأعلى**. مع ذلك، فالمثال موجود بفضل تقديم الثقافة نموذجاً يتمثل في أقرب الراشدين إلى النسب الأمومي، لكن الأولاد لا يعيشون مع هذا النموذج، فالخال لا يتدخّل في حياة الأولاد إلا في مرحلة متأخرة، وحضوره بينهم لا يكون ثابتاً، حتى في هذه المرحلة، إذ إنّه غالباً ما يعيش في قرية أخرى. أضف إلى ذلك أن محرّماً صارماً يجبره على اجتناب أخته بالذات، أي أم الأولاد، فالانتقال إلى الخال، إذاً، وهمي، سواء على صعيد المفاهيم الفرويدية أم على صعيد مفاهيم الإكراه المزدوج، وعليه يكون الأوديب الخؤوليّ (Avunculaire) مجرّد دعابة، ليس إلا.

الحقيقة أن التوترات بين الخال وأبناء أخته تكون من الوضوح بحيث لا تحتجز الولد في التناقض، فلا العقبة يمكنها أن تصبح نموذجاً ولا النموذج عقبة، بل إن تقنية المحاكاة تكون على وجه لا يتيح للرغبة أن تتخذ من عقبتها بالذات موضوعاً لها.

ولو أُجريت دراسات على أنظمة بدائية أخرى لاكتشف الدارسون، من دون شكّ، أن دائرة نشاط النموذج الثقافي ـ في حال سلمنا جدلاً بتجسّد هذا النموذج دائماً في شخص معيّن ـ لا تتقاطع

أبداً مع دائرة المريد بما يكفي لتلاقي رغبات هذين الاثنين، بل إن الدائرتين المذكورتين تتلامسان عند نقاط محدّدة تهدف إلى تأمين تنشئة المريد، متى آن الأوان، في صميم الحضارة بالذات.

تحملنا ملاحظات مالينوفسكي على الاعتقاد بأن المجتمعات البدائية هي أكثر تحصناً ضدّ **الإكراه المزدوج** من مجتمعنا الغربي. وإني لأتساءل: أي تحديد يمكن إعطاؤه للمجتمع الغربي مقارنة بالمجتمع التروبرياندي؟ إذا ما أوغلنا في التاريخ الغربي قدماً وصولاً إلى المرحلة الأبوية البطريركية وجدنا أن الوظائف كلها تقع على شخص واحد، بعكس ما هي عليه الحال لدى التروبرياندين حيث يجري توزّعها بين الأب والخال، فالنظام البطريركي، إذاً، هو دون النظام التروبرياندي تمايزاً. وحتى لو ظهر لنا، ولابدّ أن يظهر، من منظور العائلة الحديثة، قمّةً في التبنْيُن الاعتباطي (Structuration arbitraire)، فإنه يبقى من منظور المجتمعات البدائية، موسوماً بالنقص.

يجب العدول حتماً عن استعمال تعبير «عقدة أوديب» التي تشكل نبعاً لا ينضب من الأخطاء والالتباسات، وإعادة تجميع الظاهرات الحقيقية التي يردّها التحليل النفسي إلى هذه العقدة حول المحاكاة النزاعية. بذلك تكتسب الظاهرات المذكورة تماسكاً ويغدو بمستطاعنا إدراجها في ترسيمة تعاقبية تحدّد لا موقعها التاريخي فحسب، بل نقطة انطلاق النظريات التي تسعى إلى تفسيرها، أيضاً، وفي طليعتها التحليل النفسي.

لكي تتمكن نظرية، كنظرية عقدة أوديب من الظهور، يجب أن تكون قد سبقتها في المجتمع محاكاة متبادلة وأن تكون آلية النموذج والعقبة قائمة، ولو لم يظهر عنفها، أكثر الأحيان. كما لابدّ، أخيراً، أن تجد هذه الآلية في الأب أصلها ومنطلقها بالذات، فإذا كان الأب

في أساس الإكراه المزدوج بقي **الانبهار المُحاكي** (Fascination mimétique) محتفظاً بصبغته الأبوية طوال حياة الشخص. هذا الانبهار المُحاكي يستفحل في حياة الفرد والجماعة يوماً بعد يوم، ويميل إلى إعادة تكوين أشكال أولية. إنّه، بتعبير آخر، دائم البحث عن نماذج جديدة على غرار النموذج الأول، وبالتالي، عن عقبات جديدة، فإذا كان الأب هو النموذج الأول، فقد لزم أن يختار الشخص نماذجه الجديدة على غرار الأب.

كان الأب لايزال، حتى في العهود البطريركية، يشكل نموذجاً في المجتمع الغربي. والحال أن **الإكراه المزدوج** يفترض أن يتحول الأب إلى عقبة إلى جانب بقائه نموذجاً. ولا يمكن أن يتحول الأب إلى عقبة إلا متى ضعفت سلطته الأبوية التي تقربه إلى الابن من كل النواحي وتجعله يعيش في عالم واحد مع هذا الأخير. من هنا أمكن القول إن العصر الذهبي لـ «عقدة أوديب» هو في عالم ضعفت فيه مكانة الأب من غير أن تزول بالكلية، شأن ما هي عليه العائلة الغربية في هذه العصور الأخيرة حيث الأب هو النموذج الأول والعقبة الأولى في عالم تتضاعف فيه ظروف الإكراه المزدوج نتيجة انحلال الاختلافات.

يستدعي هذا الوضع، بحدّ ذاته، تفسيراً، فإذا كان تطوّر المجتمع الحديث التاريخي يتحدد باتجاه انحلال الاختلافات، فهو شديد الشبه بما سمّيناه أزمة ذبائحية. والواقع أن مفهوم الحداثة يبدو من جوانب عدّة، مرادفاً لمفهوم الأزمة الحضارية. لكن الإشارة واجبة إلى أن العالم الحديث ينجح دائماً في إيجاد منبسطات توازن ظرفية وعلى مستويات من اللاتمايز النسبي تصحبها منافسات لا تبلغ، على تعاظمها المستمر، ما يكفي من الحدّة، أبداً، لتدمير هذا العالم بالذات. ولسنا لنتوقع، بعد كل ما أجريناه من تحاليل في

الفصول السابقة، إلا أن تعجز المجتمعات البدائية عن الصمود أمام وضعية كهذه عجزاً يؤدي إلى مجاوزة العنف كل حدود وإطلاقه في ذروة تفجّره بالذات آلية الإجماع التأسيسي التي تؤول إلى تجديد أحد الأنظمة الشديدة التمايز. أما في العالم الغربي والحديث، فلا يمكن أن يحدث شيء من هذا القبيل، وجُلّ ما يمكن توقعه أن يتواصل زوال الاختلافات تدريجيّاً، ويستمرّ على هذا المنوال إلى أن تمتصّه وتستوعبه جماعة تواصل تمدّدها إلى أن تغزو الكرة الأرضية بأكملها.

لا يصحّ، بأيٍّ شكل من الأشكال المعقولة، أن نحمّل «الشريعة» مسؤولية كل ما يتعرّض له الإنسان المعاصر من توترات وارتهانات، بل بالعكس، نحمّل مسؤولية ذلك لغياب كل شريعة. إن اتهام الشريعة المتواصل ينمّ على **حقد** حداثي نموذجي، نعني ارتكاس رغبة تصطدم لا بالشريعة، كما يزعم إنساننا الحديث، بل بالنموذج ـ العقبة الذي يرفض فاعل الرغبة الاعتراف بموقعه المسيطر، فكلما ازدادت المحاكاة في زوبعة الأشكال المتلاحقة حدّة ويأساً صار البشر أعصى على الإقرار بحقيقة جعلهم من النموذج عقبة ومن العقبة نموذجاً. هذا هو **اللاوعي** الحقيقي، ومن البيّن أنه قابل لاتخاذ أشكال عدّة.

ليس فرويد من يصلح أن يكون لنا هادياً ومرشداً، في هذا المجال، لا ولا نيتشه الذي يمحض «الضعفاء» حقده، وعبثاً يجاهد لإرساء اختلاف ثابت بين هذا الحقد وتلك الرغبة التي يسميها إرادة التفوّق، وهي رغبة «عفوية»، بكل معنى الكلمة، يستطيع أن يدّعي ما طاب له الادّعاء أنها خاصة به وحده من غير أن يلحظ أبداً كيف اجتمعت في مشروعه أقصى تعابير الحقد. لكن، لعل مرشدنا أن يكون كافكا (Kafka)، وهو من المفكرين القلائل الذين رأوا في

غياب الشريعة جنونها بالذات، ذلك العبء الحقيقي الذي يخني بثقله على البشر. مرة أخرى نقول: لعل نِعمَ المرشد والدليل أن يكون أحد أولئك الكتاب الذين يحتقر علماؤنا حدوساتهم، ونضيف أن الابن الذي يطلب نصّ الشريعة من أب تحوّل له إلى منافس ساحق لن يظفر منه سوى بدمدمات.

إذا كان النظام البطريركي يتحدد، مقارنةً بالنظام البدائي، بكونه تبنُيناً أدنى فلا يبعد، بمقتضى ما حدث منذ ذلك الحين، أن تكون «الحضارة الغربية» محكومة، منذ بداية تاريخها حتى نهايته، بمبدأ التَبنْيُن الأدنى أو تفكك البنية الذي هو أقرب إلى الدعوة، بمعنى أن ديناميّة معيّنة تجرّ الغرب، أولاً، ثم الإنسانية جمعاء إلى حالة لا عهد لنا بها من اللاتمايز النسبي، إلى نوع غريب من اللاحضارة، أو الضد ـ حضارة التي نسميها حداثة، بالتحديد.

يتحدد ظهور التحليل النفسي من الناحية التاريخية، بقدوم **الحداثة**. وحتى لو كانت الظاهرات التي أُعيد حشدها حول «عقدة أوديب»، في معظمها ذات منشأ أسطوري وهمي، فهي تتميّز بوحدة حقيقية ومعقوليّة تعلنها القراءة المُحاكية في ملء الوضوح. إن «عقدة أوديب» هي تفشّي المحاكاة المتبادلة مع الإبقاء جزئيّاً، أقله فترة من الزمن، على البنى العائلية المتفرّعة عن النظام البطريركي. وما نشهده في الأزمات الذبائحية البدائية هو هذا التفكك بالذات، لكنه هنا يعمل تدريجيّاً وباعتدال، فلا تفجّر حقيقي ولا عنف ظاهر ولا احتدام كارثي ولا حلّ من أي نوع. إنّها حركيّة الحداثة المدهشة وفاعليّتها الخارقة، بكل ما ابتليت به من توترات متفاقمة.

إن عقدة أوديب هي غربيّة وحديثة، تماماً كما هو غربي وحديث ذلك النزوع إلى التعطيل (Neutralisation) والتعقيم (Stérilisation) لرغبة مُحاكية تبقى، مهما أمعنت في التحرّر من

العقبات، مركّزة على الأب، وبالتالي، قابلة للاهتداء مجدداً إلى بعض أشكال الاتزان والثبات.

ولما كان التحليل النفسي يندرج في سياق تاريخي معيّن، فإنه يؤذن بما لا يمكنه الإفصاح عنه على الإطلاق، أي درجةٍ من اللاتمايز أكثر تطوّراً تؤدّي إلى إلغاء الدور الأبوي، بالكامل.

إن التحليل النفسي هو، ككل فكر أسطوري، نظام مغلق غير قابل للنقض، فإن لم ينشأ صراع مع الأب قيل إن طبيعة العقدة اللاواعية أوجبت ذلك، وإن نشأ صراع قيل إن العقدة هي التي «تطفو»، أما إذا أسيء «حلّ» العقدة، ففي ذلك دليل إضافي على أنها لاتزال قائمة.

ليس التحليل النفسي محققاً بالأدلة وحسب، بل إنّه لا ينفك يتأكد كلما اتسعت واحتدمت حلقة المحاكاة، وكلما تفاقم الإكراه المزدوج واتخذ التفكك مناحي أكثر خطورة، إذ بقدر ما يضعف تأثير الأب يضاعف «الأوديب» من حماقاته. على أن ردّ الكثير من الاختلالات النفسية إلى أوديبَ لا نعرف عن أبيه إلا اسمه: لايوس، بات أشبه بلعبة أطفال. لذا نرى من يُفتي بأن إسناد العقدة إلى أب حقيقي أو خال أو عمّ من لحم ودم أو أي شخص محدّد، هو ضرب من الوهم السيكولوجي. وهذا عين الصواب. لقد سجّل التحليل النفسي غلبة مطلقة، حتى لنراه في كل مكان ما يعني أنه لم يعد في أي مكان وهو لم يفلت من تفاهة المسلمات الشعبية الباطلة إلا ليقع في أسر الشكلانية الباطنية.



إذا كانت عقدة أوديب تشكل قراءة مغلوطة للإكراه المزدوج، فإن كل ما يمكن أن يبدو، في نظر العالَم والأب، رغبة بنوية في

قتل الأب والسفاح، يتخذ من الأب نموذجاً له، أو بالأحرى، محرّضاً.

مازالت الأسطورة الفرويدية في أيامنا من السطوة، حتى على عقول المشككين أنفسهم، بحيث يمكن أن يُحمل كلامنا على محمل الدعابة والظرف. من هنا ترانا نتمسّك بطرحنا ونبحث عن مدافعين، لاسيما لدى مؤلف اسمه سوفوكليس لا تجوز الاستهانة به في هذا المجال. أما إذا كان من الممكن أن نتجه، مرة أخرى، نحو **أوديب الملك،** فإن الإفراط في استخدام هذه المسرحية لأغراض مختلفة جعل قيمتها تُستنفد كمثال. لذا اخترنا التوجّه نحو عمل مسرحي كان إقبال القرّاء عليه أقل من سابقه، بعنوان: **التراقيّات** (*Les Trachiniennes*).

يظهر البطل هيراكليس في آخر فصول المسرحية وهو يتلوّى من شدّة الألم مرتدياً درعه المسمومة، وإلى جانبه ابنه هيلوس (Hyllos) الذي يرتقب صدور أوامر أبيه باحترام. وبعد أن يدعو هيراكليس ابنه إلى الطاعة يطلب إليه أن يوقد ناراً عظيمة ويلقيه فيها حياً، هو أباه، خلاصاً له من عذاباته الرهيبة، فيعترض هيلوس بقوله إن أباه ينوي تحويله إلى قاتل. لكن هيراكليس يصرّ على تنفيذ طلبه بعبارات تجعل الأب محرّضاً على القتل ومسؤولاً عن الإكراه المزدوج الذي لا سبيل إلى اتقائه:

ـ أقول لك ما يتعيّن عليك فعله. وإلا، فلا تحمل اسمي وكن ابن سواي.

ـ واحسرتاه! إلامَ تدعوني؟ أتريدني أن أصبح قاتلك، أن أغدر بك؟.

أغرب من ذلك هي التتمة، حيث يسأل هيراكليس ابنه أن يسدي إليه خدمة ثانية، مؤكداً له أنها دون الأولى أهمية. هنا يكتسب

النصّ طابعاً هزلياً واضحاً ـ أقله في إطار النظرة الحديثة المشبعة بالتحذلق التحلينفسي ـ إذا ما عرفنا أن موت الأب سيحرم إيول (Iole) الشابة من حاميها، وهي الزوجة الأخيرة التي سباها في أثناء قيامه بالـ «أعمال» الأخيرة:

هيراكليس. -.. إليك وصاياي، يا بني. إن أردت أن تبرهن عن تقاك بعد موتي فعليك أن تحترم التعهّدات التي قطعتها على نفسك لأبيك وتتخذ (إيول) زوجة لك. لا ترفض طلب أبيك. لقد اضطجعت بجانبي، وأمنيتي ألا تكون لأحد سواك. هيا! أقدم! يا بنيّ، إليك يعود إنشاء هذه الأواصر. صدّقني، لقد عاهدتني على القيام بأعمال عظيمة، وإن رفضك الآن لما هو أقلّ منها سيكون إبطالاً لكل ما أسديته إلي من خدمات.

هيلوس. ـ آه! إنّه لمن السيّىء، من دون شكّ، أن تغضب على مريض مُذْنَف. ولكن من عساه يجاريه حين تخطر بباله فكرة كهذه؟

على أن الحوار الذي يجري استئنافه بعد هذا الجواب المولييري هو أكثر مدعاة للاهتمام، حيث يعلل هيلوس بسطحية رفضه الأولي الزواج من إيول والدور الذي مارسته هذه المرأة الشابة في التراجيديا العائلية، دور في منتهى السلبية شارفت فصوله على الانتهاء. الواقع أن العلاقة الحقيقية بين رغبة الأب ورغبة الابن هي المطروحة على المحكّ، علاقة تماهٍ يعتبرها العالم تمرّداً جاحداً في حين أنها خضوع محض للإرادة الأبوية، لإيحاء النموذج الأبوي المخادع حيناً والمتسلط حيناً آخر: **إشتهِ ما أنا أشتهيه**:

هيلوس ـ أوّاه! رأفة بي، شدّتي لا تُحتمل.

هيراكليس ـ لأنك ترفض إطاعة أوامر أبيك.

هيلوس ـ لست أنت من يعلّمني الجحود يا أبتِ.

هيراكليس ـ لا جحود في الاستجابة لرغبتي.

هيلوس ـ وهل هذه أوامرك القاطعة؟

هيراكليس ـ أجل، ولتشهد الآلهة على ما أقول.

هيلوس ـ سأطيعك، إذاً، ـ لا أريد أن أرفض لك طلباً ـ ولكن ليس قبل أن أعلن للملأ أن هذا العمل هو عملك. لا أرتكب ذنباً بإطاعة أوامر أبي.

هيراكليس ـ حسناً تفعل.

إن «المثل الخرافي» يعرف عن علاقات الأب والابن، كما نرى، أكثر مما يعرفه التحليل النفسي. ذلك درس في التواضع إلى الفكر الحديث، حيث لايزال سوفوكليس، بعد خمسة وعشرين قرناً، قادراً أن يساعدنا على اطّراح نير إحدى أكثر الميثولوجيات إرباكاً، ميثولوجيا عقدة أوديب[2].

(2) يحسن بنا، في هذا المجال، أن نترك نصوصاً أدبية أخرى تعبر عن النصر الذي حققته ـ والذي لايزال، على اكتماله، صامتاً ـ سواء على جمود بعض المدافعين الذين يستهويهم «الأدب» وقلة إيمانهم، أو على البساطة المدهشة التي يظهرها «المرشِدون إلى الحقيقة». إن رائعة كالديرون تستحق تنويهاً خاصاً، في ما يتعلق بمسألة التحريض الأبوي على قتل الأب (Calderon, *La Vida es sueño*)، كما تستحق رائعة سيزاريو بانديرا دراسة مستقلة، حيث إني أدين لها بإدراكي ضرورة تصنيف كالديرون مع الجيل اللاحق لفرويد في إطار مفهوم رغبة وعقبة ليست هي عقبة «الشريعة» إلا في الظاهر، انظر: Cesáreo Bandera, *Mimesis conflictiva: ficciòn literaria y violencia en Cervantes y Calderòn,* Biblioteca románica hispánica: 2. Estudios y ensayos; 221 (Madrid: Gredos, [1975]).

VIII

«طوطم ومحرّم» ومحظورات السفاح

يكاد نقاد الأدب المعاصرون يُجمعون على اعتبار الطروحات التي تمت معالجتها في كتاب: **الطوطم والمحرّم** (*Totem et tabou*) غير مقبولة، بحجة أن فرويد ينطلق من النتائج إلى المقدمات مفترضاً كل ما يتعيّن على الكتاب إثباته معطى سلفاً، فالعشيرة البدائية، كما يصفها داروين (Darwin)، هي صورة كاريكاتورية للعائلة يتطابق فيها الاحتكار الجنسي للذكَر المهيمن مع محظورات السفاح المستقبلية، مما سيدفع بليفي ستراوس، في كتابه **بُنى القرابة الأولية** (*Les Structures élémentaires de la parenté*)، إلى الاستنتاج بوجود «حلقة مفرغة تولد الحالة الاجتماعية من المسارات التي تفترض قيامها بالذات».

تلك اعتراضات مقبولة، بالنظر إلى مضمون الكتاب الإجمالي وما يمكن تقديمه عنه من خلاصات، لكن في كتاب **الطوطم والمحرّم** ما ينأى به عن وضوح التحديدات. يُخيَّل إلينا، مثلاً، أن موضوع القتل الجماعي **متضمن** في تحاليل الكتاب النموذجية، لكن ذلك موضع شكّ، وإن يكُ الشارحون لا يتوانون في كل مناسبة عن

التنويه بهذا الموضوع الذي يستأثر بفضولهم في هذا البحث الغريب ويمارس نوعاً من الجذب السياحي الذي يغري القارئ بالتنزّه حول هذا النُّصُب الباروكي الغنيّ بالزخرفات بصحبة أدِلة يعرفون ما ينبغي قوله عنه، بالضبط.

أن يكون فرويد قد استطاع تصور مثل هذه الفظاعة، فذلك يُظهر إلى أي مدى يمكن أن تقع العبقرية نفسها في الشطط بإفراجها عن ذلك المسخ الغريب الذي يتولانا بالرعب ويدخل في روعنا أننا نشهد واحدة من تلك المهازل الضخمة والقهرية التي فتقت بها عبقرية العجوز هوغو (Hugo) في رواياته الأخيرة.

إن قراءة على قدر من التمعّن والدقة من شأنها إظهار هذه الغرابة مضاعفةً؛ فالقتل موجود، لكنه لا يُجدي نفعاً، أقله على الصعيد الذي يُفترض فيه أن يكون نافعاً، لأن موضوع الكتاب هو نشأة المحظورات الجنسية، والقتل يجرّ على فرويد المتاعب ولا يعود عليه بأي فائدة لسبب هو أن العبور من الحرمانات الجنسية التي يفرضها الأب الرهيب على الفتيان الذكور إلى المحظورات الحضارية تحديداً، يكون متّصلاً في غياب القتل، ومنقطعاً في وجوده. لقد جهد فرويد كثيراً في سدّ هذه الثغرة، ولكن من غير كبير اقتناع، لذا جاءت أفكاره النهائية أكثر إبهاماً وأقلّ تبسيطاً مما يزعمون.

يعقد القتل الأمور، إذاً، بدل أن يسهلها، و«يجعلها تستقيم»، كما أنه بالكاد يصحّ اعتبار فرضية المحظورات المتفرّعة من استئثار الأب فرويدية، لأنها ليست شأناً فرويديّاً، وقد أخبرنا فرويد نفسه أنها ليست من اختراعه:

«لعل أتكنسون (Atkinson) أن يكون أول من اعترف بأن

الأوضاع التي ينسبها داروين إلى العشيرة البدائية لا يمكنها، عملياً، إلا أن تشجع على الزواج الخارجي مما سمح لكل من هؤلاء المُبعدين [الشبان الذكور الذين كان الأب يطردهم] أن يؤسس عشيرة مماثلة تضمن غيرة الشيخ الرئيس فيها تحريم العلاقات الجنسية واستمرارية هذا التحريم. وقد تأدّت هذه الظروف، على مرّ الزمن إلى تكوين القاعدة التي صارت حالياً بمثابة شريعة واعية: لا علاقات جنسية داخل الطوطم».

لئن تكن فكرة القتل الجماعي فكرة فرويدية، بكل معنى الكلمة، فإن فظاظتها وسِمة الفضول الظاهر فيها قد أجبرتا النقاد على التساؤل عن سبب وجودها في **الطوطم والمحرّم**. وقد وافانا بعض المحللين النفسيين بجواب عن هذا السؤال يصلح، لكل الأسئلة، بالتأكيد، ألا وهو أن فرويد يتحفنا في **الطوطم والمحرّم** بعودة مكبوته الخاص بصورة مشهدية مميّزة. جواب جدُّ متوقّع، ومع ذلك غير متوقع، على الإطلاق، كونه يطول فرويد بالذات. والجدير بالملاحظة أن كتاب **الطوطم والمحرّم** هو الوحيد الذي يُسمح، بل يُنصح، بتحليله نفسياً من بين أعمال المعلم كلها.

إن تأهّب الفرويديين عادة للإشادة بكل كلمة من كلمات الملهَم، وحميّتهم الظاهرة في رشقهم بالحرم كل شبهة فتور يجعلان الحكم الاعتباطي على كتاب **الطوطم والمحرّم** بالإعدام مثار اضطراب عظيم في أوساط غير العارفين، فلكي يستحق الكتاب هذه المعاملة يجب أن يكون رديئاً جداً.

أما علماء الإثنولوجيا فإنّهم، وإن كانوا، عموماً، أرحب صدراً مع الهواة، يكادون لا يقلون عن هؤلاء المحللين النفسيين صرامة، فالمعلومات الإثنولوجية لم تكن عام 1913، على ما صارت عليه لاحقاً، والنظريات التي راح فرويد يرجّع صداها في كتابه، لاسيما

نظريات فرايزر وروبرتسون سميث، هي نظريات فقدت وهجها القديم، بما في ذلك مفهوم الطوطمية الذي كاد يكون مهجوراً. أخيراً، وهذا هو الأهم، إن فرضية الكتاب الأساسية، بالصيغة التي يطرحها فرويد، تنبو، في الحقيقة، عن كل احتمال وتصديق.

باختصار، لقد راح كل يستند إلى جاره ليدين كتاب **الطوطم والمحرّم** في غياب كل نقد رصين، فإذا كان فرويد قد فقد حقاً صوابه، فقد وجب أن يكون تطلبنا معرفة السبب والكيفية والمقدار، بنسبة ما نوليه لفكره من أهمية، لأن الضلال الذي ننسبه إليه في **الطوطم والمحرّم** يوجب طرح مسألة عصمته المزعومة في أعماله الأخرى، أيضاً، وهذا الطرح يبقى قائماً طالما لم يتم لنا تحديد مكمن البلية والتبصّر بكل نتائجها. ذلك ما لا تفعله وتستخفّ بفعله الفرويدية الجديدة بعدما أصبح التعصب الشكلاني من السطوة بحيث يشكل طبيعة ثانية.

عندما نجدنا أمام تيّار فكري يرى في كل ما من شأنه أن تصدر عنه أدنى معارضة له دليلاً شبه مسبق على خلل عقلي، ينبغي أن نسائل أنفسنا ما إذا كان هنالك فكر حيّ ومستقبل حقيقي. لا وجود لروح علمية من دون الاستعداد للانفتاح على الفرضيات الممجوجة، حتى أشدّها بعداً عن الحقيقة الآنية وتحدّياً للعادات الأثيرة. علماً أن ليس هنالك فرضيات مستحبة وأخرى ممجوجة، بل فرضيات تتفاوت قدرة على الإقناع. لقد كان حريّاً بهؤلاء الاستماع إلى فرويد قبل اتهامه بالاستيهام وكأنه مجرّد ابتذال لشسكبير أو سوفوكليس أو أوريبيدس. والأغرب من ذلك أن الذين يأبون الإصغاء إليه هم بحّاثة يدّعون أنهم على خطّ التقاطع بين التحليل النفسي والإثنولوجيا.

ثمة تواطؤ من قبل الجميع على إغراق كتاب **الطوطم والمحرّم** في الهزء واللامبالاة والنسيان. ومن الواضح أنه لا يسعنا الموافقة

السلبية على هذه الإدانة، فإن مسألة القتل الجماعي والحجج الدالة عليها هي أقرب إلى الموضوعات المعالجة في بحثنا الراهن من أن تستدعي بحثاً أكثر تفصيلاً.

لابدّ من الإشارة، أولاً، إلى أن نظرية إثنولوجية كالطوطمية، بنوع خاص، يمكنها أن تهتزّ وتنهار من غير أن يؤدي ذلك إلى إبطال كل ما كانت تجتهد في جمعه وتفسيره من معطيات، فإذا كانت الطوطمية لا تحظى بوجود مستقل ولا تشكل في بعدها الأساسي إلا قطاعاً خاصاً من حركة أشمل هي حركة التصنيف، فليس يجب عن ذلك اعتبار ما يجري تفسيره بها من ظاهرات دينية في حكم المُلغى، بل وضع هذه الظاهرات في إطار أشمل والتساؤل عن العلاقات بين الديني والتصنيف جملةً، لأننا لم نألف رؤية الأشياء متميّزة بعضها عن بعض وثبات هذه التمييزات على حال واحدة، في المجتمعات البدائية. قد تكون الطوطمية مجرد وهم، لكن هذا الوهم يبقي على كامل الوهج المحيط بلغز الديني.

لقد رأى فرويد في تمام الوضوح الجانب العرضي والعابر في أبحاث التجميع والتنظيم الناشئة حول الفكرة الطوطمية، فبدل أن يثق بمصادرها عشوائيّاً راح يتفحّصها بنظرة ناقدة لاعتباره أن كل ما في الطوطمية مُلغِز. كما أنه لم يقبل بأيّ من الحلول المقترحة بما في ذلك الحل الذي ينعته بـ «الإسمانية» (Nominalisme) والذي يكفي أن نبسطه إلى أقصى الحدود كي نوفي إلى هذا التفتيت المعاصر لمفهوم الطوطمية.

«جميع هذه النظريات (الإسمانية)... توضح سبب تسمية القبائل البدائية بأسماء الحيوانات وتغفل تبيان الأهمية التي تكتسبها هذه التسمية في نظرها، وبتعبير آخر، إنّها لا توافينا بأي تفسير للنظام الطوطمي».

ما يهمّنا هنا ليس الإحالة إلى الطوطم أو أي عنوان آخر، بل المهم هو الواقع الديني الذي يجب ألا يتلاشى وراء مظهر خادع نسميه «أمراً طبيعيّاً» أو حقيقة بدهية، فالعلم لا يكمن في حرمان الفكر من الدهشة المشروعة التي تغرقه فيها بعض الوقائع، وقد رفض فرويد وجهات النظر «المفرطة في العقلانية» والتي لا تعير «للناحية العاطفية في الأشياء أي اهتمام».

إن الوقائع التي تسترعي انتباه فرويد هي من نوع تلك التي استوقفتنا في الفصول السابقة من هذا الكتاب، إن لم تكن هي نفسها، فقد لاحظ فرويد تلاقي أكثر التناقضات جذرية في الديني، كتناقضات الخير والشر، والحزن والفرح، والمباح والمحظور، فالعيد، مثلاً، «إفراط مباح، وبالتالي منظم، أي انتهاك رسمي لما هو محظور». هذا اللقاء بين الشرعي واللاشرعي في العيد يغطي كل ما يمكن ملاحظته في الذبيحة. ولا عجب إذا «كانت تُذرف الدموع بطريقة احتفالية عند التضحية الطقوسية بحيوان ما»، لأن العيد والذبيحة يؤلفان، في نهاية المطاف، طقساً واحداً:

«كانت الذبائح والأعياد متطابقة لدى جميع الشعوب، فَكل ذبيحة تستدعي عيداً، وكل عيد يتضمن ذبيحة».

مثل هذا اللقاء بين المباح والمحظور نجده أيضاً في معاملة بعض الحيوانات، حتى ولو لم يكن العنصر الذبائحي فيها سافر الحضور:

«كانوا، إذا مات حيوان في حادث عرضي، يعلنون عليه الحِداد ويقيمون لدفنه كل ما يقام لأعضاء القبيلة من مراسم. . . كما أنهم إذا وجدوا أنفسهم مضطرّين إلى ذبح حيوان غير معدّ للتضحية عموماً، كانوا يعتذرون منه محاولين التخفيف من انتهاك المحرّم، أي القتل، بشتى أنواع الحيل والذرائع. . .».

هذه الازدواجية الغريبة في التصرّف الذبائحي نجدها في كل ظاهرات الديانة البدائية من أقاصي الأرض إلى أدانيها، حيث يتخذ الطقس صورة قتل جدّ أثيم وجد ضروري، في آن، بل صورة انتهاك كلما ازداد رجساً تضاعفت الرغبة فيه.

كان روبرتسون سميث يدرك تمام الإدراك وحدة ما نسميه «ذبائحيّاً»، بالمعنى الواسع للكلمة، وما كان هو يسميه: «طوطمية». إن رواج هذه التسمية يرتبط بوضعية معيّنة للمعرفة الإثنولوجية وببعض المواقف العقليّة التي لم تعد مواقفنا. لكنه يسعى، أيضاً، إلى تكوين حدس حقيقي بالمعطيات الدينية البدائية ووحدتها، وإن يكن لا يقف بعد عليها كما يجب. هذا الاهتمام بالوحدة هو ما دفع بروبرتسون سميث، وفرويد من بعده، إلى ردّ كل شيء إلى الطوطمية، فالاعتقادات المعروفة بالجدليّة توفر أحياناً أوضح الشروحات لأكثر الميزات الدينية تناقضاً وإلغازاً، تلك التي تستدعي التفسير بإلحاح، وغالباً ما تكون هي الأقدر فعليّاً على اقتيادنا إلى الحقيقة. لقد اهتدى فرويد إلى تطابق المتناقضات وعناق نوافر الأضداد هذا في الوجوه الدينية الصرف للطوطمية أكثر منه في أي مكان آخر، أي إلى الانقلابات المستمرّة التي تحدّد، الديني جملة، لأن مردّها كلها إلى لعبة واحدة هي لعبة العنف التي تنقلب على ذاتها في أوج احتدامها بفضل القتل الجماعي الذي وعى فرويد ضرورته على نحو معجِب، وإن يكن طابعه العملي قد أفلت منه لأنه لم يكتشف فيه آلية الضحية الفدائية.

وحدها الآلية المذكورة تتيح فهم سبب «تحوّل» التضحية الذبائحية الصريح إلى القداسة بنسبة اقترابها من التحقق والاكتمال. ومن المؤكد أن هنالك علاقة وثيقة، بل تطابقاً أساسيّاً بين هذا التحوّل وموقف كل فريق داخل الجماعات الطوطمية من طوطمه

الخاص، ففي حالات كثيرة يُمنع منعاً باتاً اصطياد هذا الطوطم أو قتله واستهلاكه إلا في بعض الأعياد الاحتفالية التي تشكل خروجاً دائم الالتباس على القاعدة يتعيّن فيه على الفريق بأجمعه أن يرتكب كل ما يُحظّر عليه ارتكابه في الأيام العادية من أعمال.

من الواضح أن إرادة إعادة إنتاج آلية الضحية الذبائحية هي أظهر في هذا الاعتقاد الطوطمي منها في الذبيحة «الكلاسيكية». ها قد بدأت الحقيقة تطل برأسها! وحتى لو لم يتسنَّ لفرويد إدراك هذه الحقيقة كاملةً، فإنه لم يخطئ بتقديمه الطوطمية على كل ما عداها، ولا خانه حدسه حين أوعز إليه بردّ جميع الألغاز إلى فعل قتل حقيقي. ولكن، لما كان هذا المفكر يفتقد الآلية الأساسية فقد عجز عن بلورة كشفه بطريقة مُرضية، عجزه عن تخطي مقولة القتل الوحيد والماقبتاريخي التي من شأنها، إذا ما أخذنا بها حرفيّاً، أن تضفي طابعاً خيالياً على كل الأمور.

قبل أن نثبت على فرويد أنه يكتب بتأثير من لاوعيه الشخصي متخيّلاً قتل أبيه بالذات، يحسن بنا أن نقيّم معه جيداً ذلك الحشد الهائل من الحجج في كتاب **الطوطم والمحرّم**. لقد شدّد فرويد، شأننا هنا، على حتمية المشاركة الجماعية في الطقوس، فالمخالفة التي لا يرتكبها الجميع بالاتفاق والتضامن معاً لا تعدو أن تكون مجرّد عمل إجرامي مدمر، وهو، لئن لم يتوصّل إلى تحديد مفاعيل الإجماع الخيّرة، يعترف أن التقديس (Sanctification) يقوم على عدم الانقسام. من جهة أخرى، نجد في حضارات عديدة أن الإنسان ـ الحيوان، أو المسخ الطوطمي، هو بمثابة **جدّ أول** وقاضٍ وقائد، إلى جانب كونه الضحية التي قتلها أقرانه وأترابه، وبتعبير أدق، أولى الضحايا التي سقطت تحت ضربات جماعة إن تكن أسطورية، فما هي إلا صنو رديف للمجتمع الحقيقي.

أفلا نجد هنا سلسلة من القرائن الداعية إلى التساؤل؟ أنّه لمن الخطير، على الصعيد الفكري، أن يتعذّر استنتاج فرضيةَ القتل الجماعي من مثل هذه الوقائع من غير أن يؤدي ذلك تلقائيّاً إلى إطلاق الحرم النموذجي على تفكير يدّعي العلمية. كما أنَّ من الخطير أن يقوم التحليل النفسي دائماً بتغليب نوازع الفكر البشري الأكثر مدعاة للأسى على ما عداها. ونحن لا نفكر هنا بأشكال الجهل الراقية نوعاً ما، والتي يجري الحديث عنها باستمرار، بقدر ما نفكر بتلك التي لا نأتي على ذكرها البتة، كالسهو والكسل، وخصوصاً، تلك النزعة الشاملة لإدانة كل برهان يفوتنا مغزاه جملةً، أو ما هو أسوأ من ذلك، تأييده جملة، لا لشيء إلا لأنه يجاري موضة العصر.

إن المقاربة الذكية بين الذبائح والمعتقدات الطوطمية تكون بإبراز بعض خطوط القوى التي تصب كلها في اتجاه القتل الجماعي، فإن الألوهة، أي ألوهة، والجماعة نفسها، كما تشير الدلائل كلها، تستمدّان نشأتهما من العنف الداخلي والجماعي، ومن ضحية تنتمي إلى الجماعة:

«إن حياة يستحيل على أيٍّ كان إلغاؤها والتضحية بها إلا بموافقة أفراد العشيرة ومشاركتهم كلهم، تساوي في المنزلة حياة أعضاء العشيرة أنفسهم. كذلك القاعدة التي تفرض على كل من يُدعى إلى حضور وليمة الذبيحة أن يتذوّق لحم الحيوان المُضحّى به، تنطوي على دلالة مماثلة لتلك التي تنصّ على مشاركة العشيرة كلها في قتل عضو منها ارتكب إثماً. وبكلام آخر، لقد كان يجري التعامل مع الحيوان المضحّى به وكأنه عضو من العشيرة، فعندما تقيم الجماعة الذبيحة يكون إلهها والحيوان المضحّى به من صلب واحد، أي أعضاء في العشيرة نفسها».

نرى، إذاً، أن الاستنتاجات الأساسية لا تتضمّن العناصر التي هي موضع شكّ في النظرية الطوطمية. إذ ليست الطوطمية نفسها موضوع بحث، بل إن ديناميّة **الطوطم والمحرّم** تتجه نحو نظرية عامة للذبيحة. ذلك ما رآه روبرتسون سميث، أما فرويد فقد ذهب أبعد منه بكثير حين لم يُعِر اهتماماً لسجالات الإثنولوجيا النظرية، معتبراً أن هذا الحشد الهائل من الوقائع المتلازمة يستدعي تفسيراً واحداً، لا غير، أي نظريةً عامة تطرح نفسها كنظريّة للذبيحة، بالدرجة الأولى:

«لقد أظهر روبرتسون سميث أن التقدّمة على المذبح تشكل جزءاً أساسياً من العمل الطقسي في الديانات القديمة، ودورها واحد في الديانات كلها. ولما كانت تعمل في كل مكان بالطريقة نفسها فقد أمكن تعليل وجودها بأسباب بالغة العموم والإجمال».

إن الذبيحة النموذجية، في نظر فرويد، هي ذبيحة الجمَل. هذه الرتبة الطقسية تؤدي دوراً محورياً لدى روبرتسون سميث، وتخبرنا إحدى الشهادات العائدة إلى القرن الرابع بعد الميلاد أنها كانت تتم في صحراء سيناء كالآتي:

«كان يجري تمديد الضحية - أي الجمل - وتوثيقها، على مذبح من الحجارة الغليظة والمبنية من دون إتقان. ثم يأمر شيخ القبيلة الحضور بالطواف حول المذبح مرنمين ثلاث مرات متتالية يبادر على أثرها إلى تسديد الطعنة الأولى إلى الحيوان وتجرّع الدم المتدفق منه بنهم. عندئذ تنقض القبيلة على الحيوان **كلها مجتمعة**، فيفصل كل بسيفه قطعة من اللحم المتخلج ويلتهمها بسرعة عظيمة، كما هي، فلا تكاد تنقضي الفترة القصيرة الممتدّة ما بين شروق الزُّهرة التي تقدّم إليها الذبيحة وشحوب ضياء هذا الكوكب أمام نور الشمس حتى لا يبقى شيء من الأضحية».

إن «بقايا الطوطمية» المزعومة التي يحسب روبرتسون سميث أنه وجد آثارها في هذه الذبيحة مردّها، برأيي، إلى حدس غير مكتمل بالذبيحة، هنا وفي أي مكان آخر، وليس يهم فرويد من بقايا الطوطمية، كما وردت في هذه النظرية، إلا طريقة ربطها بالقتل الجماعي. أفيمكن، حقاً، أمام سيناريو صحراء سيناء الذي يندرج في السياق الموجز آنفاً، أن نهزأ بالمفكر الذي وجد نفسه مسوقاً إلى تصوّر فرضية القتل هذه؟ أم يمكن الجزم، كما لو كنا ندلي بمسلمة، بأن حدود البحث الرصين تنتهي هنا، وأن الفرضية بأكملها مبنية على سراب شخصي، بل على وهم تحلينفسي؟

إن تأثر فرويد بمصادره جعله يقتصر على ذكر ذبيحة الجمل، فما تراه كان يفعل لو أنه أخذ بعين الاعتبار جميع السيناريوات المتشابهة على آلاف المسارح الحضارية المستقلة بعضها عن بعض؟ أوَ ما كان اكتشف الكثير من الأمور لو أنه أكبّ على إجراء مقارنة منهجية بينها!

في **ذبيحة سيناء** نرى الحشد مسلحاً والجمل مربوطاً كمجرم. أما في **ذبيحة التقطيع** (*Diasparagmos*) الديونيسية، فالحشد يكون أعزل والضحية غير موثقة، لكن الحضور جماعي والهجمة نفسها هنا وهناك. مع الإشارة إلى وجود ذبائح يتم فيها تشجيع الضحية على الهرب، في البداية، وأخرى يلوذ فيها المشاركون أنفسهم بالفرار... إلخ. وفي الحالتين تقليد لأحد مشاهد القتل العسفي ولو أن المشهد لا يتكرر هو نفسه. على أنه لا يصحّ أن نعزو التباينات المذكورة إلى الذاكرة الطقسية، لأن موضوع الخلاف ليس أمانة الذكرى بل القتل الجماعي الذي تختلف حيثياته من ديانة إلى أخرى. هذه الاختلافات الصغيرة هي بالغة الدلالة نظراً إلى طابعها الواقعي الذي يحبط التفسير الشكلاني بإرشاده إلى واقعية النموذج، وفي اعتقادنا أنها،

على بقائها مضمرة في **الطوطم والمحرّم**، تسهم في الحدس الفرويدي، ولا يمكنها الظهور بشكل واضح طالما أن مقولة القتل الوحيد لا تقوم عليها ولا تؤدي جواباً واضحاً عنها.

إن دراسة العمل الطقسي هي أشبه بالتحقيق في المسائل الجرمية التي يفترض أن تتكرّر لكي تجد حلها الحقيقي، مع اللفت إلى أن ورودها في مؤلفات خيالية لا يوجب اعتبارها خياليّة، بالضرورة، فالمجرم يبذل غاية جهده كي لا يخلّف وراءه أدنى أثر، لكنه مهما بلغ من المهارة لا يستطيع أن يجدّد جريمته ويوسّع مجال نشاطاته من غير أن يوفر لملاحقيه فرصاً إضافية للإمساك به. إن الدليل الذي لا يبدو دليلاً، في المرة الأولى، والتفصيل الذي لا نوليه لتفاهته أي أهمية، يكشفان أهميتهما حين يعاودان الظهور بشكل طفيف الاختلاف، في المرة التالية. من هنا كانت التجارب المتلاحقة للعمل الأصلي تتيح جلاء الغموض عما لبث عصيّاً على الفهم أمام النموذج الفريد. إنّها توفر المعادل الإثنولوجي لتلك الإدراكات (Abschattungen) التي، وإن تكن جزئية ومتباينة، تخلص إلى تأمين الإدراك الثابت والمؤكّد للموضوع الواحد في الفنومينولوجيا الهوسرليّة بفعل التمكن أخيراً من ضبط القانون الذي ينتظم متغيّراتها، فما إن يحصل لدى المرء إدراك صحيح بحقيقة الشيء حتى يتبدد كل شكّ ويغدو الإدراك الحسّي بمأمن من كل تزعزع، فلا يعود بوسع أي معلومة إضافية إلا أن توطّد وتعزّز الصورة التي تمّ الاهتداء إليها، بشكل نهائي.

إن فرويد لا يحلم ويعرف أن مقدّمي الذبائح، هم أيضاً، لا يحلمون. ولئن أمكن أن يكون فرويد قد جعل من الذبيحة حلماً، مستنكفاً عن شكلانية تحاصرها المطابقات الإثنولوجية، فإنه لم يثبت على موقفه هذا. ثمة من يريد أن يجعل منه مفكراً شكلانياً، لكنه

يدرك حقّ الإدراك، هنا على الأقل، أن المجاهدة من أجل بنْينَة الحلم لن تكون إلا مجاهدة من أجل بنْيَنة الهواء. إن اعتبار الذبيحة ضرباً من التطيّف والوهم يعني الاهتداء، أخيراً، إلى جراب المتخيَّل القديم، والإلقاء فيه وسط خليط مشوّش لا يُحسب فيه لأي شيء حساب، بمجموعات مثيرة من الوقائع المحدّدة بمنتهى الدقة والملاحظات التي تتوسّل إلينا بإلحاح ألا نستخفّ بها ونردّ إليها ثقلها الواقعي. إن تذويب الظاهرات في الحلم يعني تخلّياً عن الطقس كمؤسّسة اجتماعية، أي عن الوحدة الاجتماعية بالذات.

إن الذبيحة هي أغنى بالعناصر الواقعية من أن تكون مجرّد مظهر خادع لجريمة لم يرتكبها أحد. ذلك ما يمكن الجزم به من دون أن ننكر أن الذبيحة ـ كما أظهرت الصفحات السابقة ـ هي، في الوقت نفسه، مظهر خادع وتعويض ثانوي، فالذبيحة تنوب عن عمل لا يجرؤ أحد على ارتكابه، ولا حتى على الرغبة في ارتكابه في الظروف الثقافية الطبيعية. ذلك ما لم يعد فرويد، يراه البتة، هو أسير «الأصل»، بكل معنى الكلمة، مما يضعنا أمام مفارقة. قلنا مفارقة، لأن ما يعوز كتاب **الطوطم والمحرّم** هو ذلك النوع من الحقائق الذي لم يعد بلوغه متعذّراً عليه، حتى ولو لم يكفّ عن تشويهه في سائر أعماله. ففي نظره أن العودة واجبة بالذبيحة إلى حدث يتخطّاه شخصيّاً في المدى والاتساع، وفي الوقت نفسه، يتجاوز حدس الأصول الذي يتسلّط عليه ويفقده كل معنى للوظيفة بسبب عدم متابعته له حتى النهاية، بل لأنه يستحيل أن يدرك غايته. إذا كانت الذبيحة ما هي عليه في الطقس فلأنها كانت شيئاً آخر في البداية، ومازالت تحفظ هذا الشيء الآخر نموذجاً لها. باختصار، لكي يتم التوفيق بين **الوظيفة والنشأة**، وتفسير كلتيهما بالأخرى، لابدّ من الإمساك بالمفتاح العام الذي يتحاشاه فرويد، مفتاح الضحية الفدائية التي يمكنها وحدها أن تفي بجميع المقتضيات.

كذلك لم يقصّر فرويد عن بلوغ كشف آخر يداني ما ذكرنا أهمية، إذ كان أول من أكد أن في أساس كل ممارسة طقسية وكل دلالة أسطورية قتلاً حقيقيّاً، لكنه لم يتمكن من تحرير الطاقة اللامتناهية لهذه العبارة، وبالكاد استطاع أن يباشر عملية التجميع المذهلة التي تتيحها. والأدهى أن اكتشافه سيخضع من بعده لعملية تعقيم شاملة، حيث إن الفكر اللاحق سيشطب كتاب **الطوطم والمحرّم** من سجلات العلم استناداً إلى اعتبارات تبقى ثانوية ويصمه بـ «التخلّف». على أن من الممكن أن نعزو هذا الإسقاط جزئياً إلى مهمة هذا الفكر اللاحق الذي سيصرف جهوده، أولاً، إلى ترسيخ قسم من الأرضية التي اكتسبها فرويد وآخرون في المرحلة السابقة، وهي مهمّة لا تنسجم مع الثغرة التي أحدثها **الطوطم والمحرّم**، كما تبقى دونها جذرية، لذا كان لابدّ من تحييد هذا الكتاب وكأنه لم يُكتب يوماً. وخلاصة القول أن اكتشاف فرويد الحقيقي والوحيد الذي يمكن الجزم بأنه كان معدّاً لتدوين اسمه في سجلات العلم قد اعتبر دوماً باطلاً.

لم يعالج فرويد المعطيات الإثنولوجية معالجة هاوٍ تعوزه البراعة، لكنه أعطى لتنظيمها قفزة هائلة أفقدته توازنه بالذات وأبقت فتحه عديم الأثر، بسبب عجزه عن الربط بين مضمون نظريته والمعطيات الإثنولوجية، وعدم إيمان أحد من بعده بإمكان إنشاء مثل هذا الربط، حقاً. لقد عمد هذا الرائد البالغ الجرأة إلى الانفصال عن سربه، فكان أول من صوّب إلى الهدف وضل السبيل بسبب انقطاع جميع أسباب الاتصال بينه وبينهم. وإذا كان ثمة من يعتقد أنه ضحية تاريخانية ساذجة، فإن في توجهه العام وطرائق بحثه ما أتاح له التحرّر من بطلان هموم النشوءات الجزئية والسياقات اللابنيوية الطاغية على عصره من دون أن يقع في التطرف النقيض المهيمن على عصرنا، لم يرث فرويد من الإخفاقات الماضية أي حكم

شكلاني وضد ـ نشوئي مسبق، لذا لم يُعرض عن كل بحث في الأصل بل أدرك لتوّه أن فهماً متماسكاً للكليات المتزامنة لا يسعه إلا أن يفجّر إمكانات جديدة وخارقة تماماً، لجهة **النشأة** والتكوين.



في كتاب **الطوطم والمحرّم** مقطع نعوّل عليه، بنوع خاص، هو ذلك الذي يتناول التراجيديا، تحديداً، حيث يقدم فرويد شرحاً إجماليّاً للنوع التراجيدي:

«ثمة جمهرة من الأشخاص يُعرفون جميعهم بنفس الاسم ويتماثلون في الزي واللباس، يحيطون برجل واحد مؤتمرين بكلامه وتصرّفاته: إنّها الجوقة منتظمةً حول من كان وحدَه يمثل البطل في القديم. وقد تمّ لاحقاً إدخال ممثلين اثنين على التراجيديا بصفة شريكين للبطل الرئيس يجسّدان هذه أو تلك من خصائصه المميّزة من غير أن يطرأ تبدّل على طابع الجوقة ولا على علاقات البطل بها. لقد كان محكوماً على بطل التراجيديا أن يتألّم، ولاتزال تلك ميزة التراجيديا الأساسية حتى اليوم. إنّه مثقل بما نسميه «الإثم التراجيدي»، ذاك الذي لا يمكن معرفة أسبابه دائماً ولا وجود لأي قاسم مشترك بينه وبين ما نعتبره إثماً في الحياة العادية، في معظم الأحيان. هذا الإثم غالباً ما كان يتمثل في التمرّد على سلطة إلهية أو إنسانية، لكن الجوقة كانت ترافق البطل وتدعمه بمشاعرها المؤنسة الودودة، وتسعى إلى لجمه وتحذيره والتهدئة من روعه، كما كانت تشفق عليه حين كان يلقى العقاب المستحَق بعد تنفيذ مشروعه المتهوّر.

«ولكن لماذا يتحتم على بطل التراجيديا أن يتألم، وما المراد بإثمه «التراجيدي»؟ سنحسم هذا النقاش بجواب سريع. يجب على البطل أن يتألم لأنه الأب البدائي، بطل التراجيديا البدائية الكبرى

التي تحدثنا عنها، والتي يجري تمثيلها هنا على نحو **مُغرِض**. أما الإثم التراجيدي فهو ذاك الذي يتعيّن عليه حمله تحريراً للجوقة منه. إن الأحداث الجارية على المسرح تشكل تحريفاً يمكن نعته بالمخادع والمنمّق لأحداث تاريخية حقيقية، فإذا كان أعضاء الجوقة هم سبب عذابات البطل، في الأصل، فإنّهم هنا يقيمون له المناحات ويبذلون كل مظاهر العطف كما لو أنّه السبب في ما يعانيه. إن الجريمة التي يسقطونها عليه، من وقاحة وتمرّد على السلطة العليا، هي تلك التي تخني بثقلها على عصبة الأخوة الذين هم أعضاء الجوقة. بذلك تكون قد تمت ترقية البطل التراجيدي، رغم إرادته، إلى رتبة مفتدٍ للجوقة».

إذا نظرنا إلى هذا النصّ من مختلف جوانبه ألفيناه يذهب أبعد من أي نص فرويدي آخر، في اتجاه الضحية الفدائية وما ينشأ حولها من بنيان أسطوري، حتى لنجد فيه عبارات توافق قراءتنا الخاصة بالكامل؛ فالبطل هو من يمثل دور الضحيّة في تراجيديا كبرى عفويّة، وما يُتهم به من إثم تراجيدي يخصّ الجماعة بأسرها، ولكن، لابدّ من تحميله هذا الإثم لكي يفتدي المدينة. إن الدور الذي يؤديه البطل هنا هو دور الضحية الفدائية، خصوصاً أن فرويد يلمّح، بُعَيد المقطع الوارد أعلاه، إلى «الكبش الديونيسي». أما التراجيديا فقد جرى تحديدها بأنها تمثيل **مُغرِض** وانعكاس أسطوري محض، لحدث واقعي، مادامت الأحداث الجارية على المسرح تشكل تحريفاً، يمكن نعته بالمخادع والمنمق، لأحداث تاريخية حقيقية.

كذلك تجدر الإشارة، ولعل هذه أن تكون النقطة الأهم، إلى أن مسار العنف الجماعي الموجّه ضدّ البطل الوحيد يتحدد في إطار اللاتمايز الذي بالغنا في التشديد عليه آنفاً، فقد أصبح أبناء العشيرة

البدائية كلهم **إخوة أعداء** بعدما حُرموا أباهم، لأنهم بلغوا من التشابه حدّاً أفقدهم كل هوية خاصة بهم وجعل التمييز بينهم مستحيلاً. من هنا نجدنا أمام **جمهرة من الأشخاص يُعرفون جميعهم بنفس الاسم ويتماثلون في الزيّ واللباس.**

مع ذلك، لا يجوز أن نبالغ في إظهار التقارب بين قراءتنا وقراءة فرويد، لأن الاختلاف يعاود ظهوره انطلاقاً من حدّ معيّن. حتى فرويد يقع على الاختلاف، بامتياز، فهناك فرادة البطل المطلقة في مقابل حشد الأصناء، والبطل الذي يحتكر البراءة في مقابل استقطاب الجمهور للإثم، وما يُنسب إلى البطل من إثم لا يخصه على الإطلاق، بل يتعلق بالجمهور، حصراً، وعليه يكون البطل ضحية حملت إثماً هي منه براء. هذا المفهوم الإسقاطي (Projective) الأحادي الاتجاه هو مفهوم كاذب لا يفي بالمرام، فقد أفهمنا سوفوكليس بعمقه المعهود كما سيفعل من بعده دوستويفسكي في **الإخوة كرامازوف،** أن الضحية الفدائية، وإن جرى اتهامها زوراً، تبقى مذنبة **كالآخرين،** مما يوجب الاستعاضة عن مفهوم «الإثم» المألوف الذي يثبّت استمرارية اللاهوت بالعنف الماضي، والمستقبلي، والحاضر بنوع خاص، ذلك العنف الذي يشارك فيه الجميع، على السواء. لقد شارك أوديب في القتال، لكن فرويد ظل، بالنسبة إلى هذه النقطة ونقاط كثيرة أخرى، أكثر اتشاحاً بضباب الأسطورة من بعض الكتّاب الذين ينفر فكره الرصين وتحذلقه العلمي من بدهيّاتهم أيّما نفور.

تعتبر القراءة الفرويدية، بطرحها فكرة الانعكاس (Inversion) الأسطوري، قراءة حديثة، بالمعنى النموذجي للكلمة، حيث يتيح التماهي بقدَر الضحية الفدائية تذنيب جميع الأبرياء المزيّفين. ذلك ما فعله فولتير (Voltaire) في كتابه: **أوديب،** وما تفعله الحركة

المضادة ـ للمسرح المعاصر (Anti-théatre moderne)، أيضاً، ولكن في مناخ من البلبلة والهستيريا المتزايدتين، فما من يتوقف عن قلب «قيم» الجار الآخر ليصنع لنفسه منها سلاحاً يحاربه به، لكن الكل متواطئون، في الحقيقة، على مواصلة بُنى الأسطورة، والاختلال البليغ اللذين يحتاج إليهما كل امرئ لتغذية شهوته الخصامية.

إن الاختلاف يوهم كل مرة بالبطلان، لكنه لا يملك، في الواقع، إلا الانعكاس الذي يخوّله الاستمرار في صميم انعكاسه، بالذات. هذا هو الاختلاف الذي تحدّث عنه هايدغر (Heidegger) حين عرض للفلسفة جملة بدءاً بأفلاطون وانتهاء بنيتشه الذي ظهر لديه، تحديداً، هذا الانعكاس. ولا عجب، فقد كانت المفاهيم الفلسفية ولاتزال تخفي وراءها صراعات البشر والخصومات التراجيدية، وما لم يره فرويد هو أن فكره بالذات لم يخرج عن دائرة هذا الصراع وأن تفسيره حتى للتراجيديا هو جزء من تلك الحركة الترجّحية التي لم يتمكن من جلاء أمرها. فضلاً عن أن جمود قراءته يوازي، تماماً، مفهوم القتل الوحيد الذي هو قتل أب حقيقي ـ أي بطل حقيقي ـ حدث مرة واحدة ونهائية.

لقد تحول الأب المخيف من مسخ كريه في حياته إلى بطل مضطهَد في أثناء موته وبعده. ومن لا يرى هنا آلية المقدّس التي ظلّ فرويد أسير خداعها لأنه لم يتوصّل إلى اكتشافها بالكامل؟ فلكي ننجو من الأخلاقية، وإن تكن قد تحوّلت إلى اللاأخلاقية، حقّ النجاة، ومن الميتافيزيقا، وإن تكن قد طفرت إلى الضد ـ ميتافيزيقا، يقتضي التخلّي نهائياً عن لعبة الأخيار والأشرار، حتى في أقصى ما أدركته من انعكاس، كما يقتضي التسليم بأن الجهل والإغفال فاشيان في كل مكان، وكذلك العنف الذي لم يُهزم بعدُ لأننا مازلنا بصدد اكتشاف لعبته. يجب أن ينضم البطل إلى الجوقة، أولاً، ثم يفقد

بعدها، نظير هذه الجوقة بالذات، كل صفة مميزة له باستثناء واحدة هي افتقاره إلى كل ميّزة.

سيُردّ علينا بالقول إن فرويد هنا يفوقنا أمانة لبُنية التراجيديا. ذلك صحيح، بمعنى ما، فالبطل الذي طالما ظهر وحيداً في الصيغة التراجيدية الموروثة من الأسطورة والعمل الطقسي، يحتلّ فعليّاً الموقع المهيمن والمحوري الذي يعترف له به فرويد. سوى أنّا لانزال في بداية التحليل وعلينا متابعته حتى النهاية. لابدّ من عملية تفكيك حقيقية تشمل الصيغة التراجيدية والأسطورة معاً، حتى ولو لم يكن الهدف من ذلك إلا إظهار سوفوكليس مفكراً وأنه، وإن لم يتمكن هو أيضاً من المضيّ في ذلك حتى النهاية، يتقدم على فرويد في مجال العمل الفعلي على تبديد الوهم، بدليل أنه لايني يسخر من فرق بطولي يتلاشى كلما حاولنا الإمساك به، مبيّناً لنا أن فردية أكثر الأشخاص فردية، في الظاهر، لا تكون موضع ريبة مثلما تكون عليه لحظة تعتقد أنها تفرض ذاتها وتؤكدها بشكل أفضل عبر مجابهتها العنفية **لآخر** يتبين آخر الأمر دائماً أنه لايزال هو **إيّاه**.

إن قراءتنا تحسب حساباً لكل ما يراه ويقوله فرويد، كما تحسب حساباً لكل ما يفوت سوفوكليس، وأيضاً، لكل ما يفوت فرويد ولا يفوت سوفوكليس، نعني كل ما يُحدّد الأسطورة جملةً، وما يؤخذ عليها من وجهات النظر، بما في ذلك وجهة النظر التحلينفسية والتراجيدية المتمثلة في آلية الضحية الفدائية.

لا شكّ أن نصّ فرويد يبقى هو الأقرب إلى فهم حقيقة التراجيديا الإغريقية بين كل ما يعرض لها من نصوص حديثة. لكنه، مع ذلك، يبقى نصّاً فاشلاً، وفشله يثبت بطلان مزاعم المحدثين في مقاربة «الأدب» علمياً و«تحريره من الأوهام»، لأن الأعمال الأدبية

الكبرى هي التي تبطل مثل هذه الادّعاءات، في النهاية، ولأن أمثال سوفوكليس وشكسبير يعرفون عن العلاقات الإنسانية ما يعجز فرويد عن إدراكه. ونحن إنما نتكلم هنا على أفضل ما أوفى إليه فرويد مما لم يفلح التحليل النفسي في احتوائه.

إن التحليل النفسي يُقصّر عن استيعاب هذا النصّ الغريب والرائع الذي تقع عليه أعيننا. نصّ مغلوط، من دون شكّ، لكنه أقرب إلى الصواب من كل تحليل نفسي، حتى ولو لم تكن الحقيقة موضوع الكلام الأول فيه. من المؤكّد أن القراءة الفرويدية هي، برغم كل ما تملكه من نقاط قوة، مغلوطة وجائرة، إلا أن قوّتها تجعل خطأها وجورها هذين يرتدان على موضوعها أكثر مما يقعان على التراجيديا. إن الدعوى التي يُقيمها فرويد على التراجيديا، وإن تكن شهادة تكريم تفوق المدائح الاصطلاحيّة التافهة كونها أكثر «توثيقاً» وأقرب إلى الحقيقة بكثير من تلك الدعوى العامة والروتينية التي يقيمها التحليل النفسي ضدّ الأدب، لا تقلّ خطأً وجوراً عن ذينك الخطأَ والجور اللذين لا تفتأ القراءات الاصطلاحية تنقضهما عاجزة عن تقدير مداهما.

ليس من الخطأ تماماً أن ننعت التراجيديا بـ «**التغرّض**» والانحياز، هي التي كانت دائماً تتحدد، ضمن إطار أسطوري يستحيل تفكيكه بالكلية. على أن هذا الطابع المُغرِض هو أضعف في التراجيديا منه في سائر الأشكال الأسطورية، وربما الثقافية أيضاً. إن أخصّ خصائص الوحي التراجيدي هي، كما رأينا، استعادة تبادل الثأر وإحياء التناظر العنفي، أي تصويب نزعة **التغرّض** (*Le Tendancieux*)، وإذا صحّ أن القراءة الفرويدية أيضاً تذهب في هذا الاتجاه باستعادتها بعض عناصر التبادل، فإنها تبقى مقصرة عن القراءة التراجيدية، في هذا المجال. إنّها أكثر تغرّضاً من التراجيديا،

لما هي عليه من تورّط في ذلك **الحقد** الحديث الذي يتهم الآخرين بالعنف لأنه، بعدما اجتذبته دائرة الرغبة المحاكية بات هو نفسه رهينة ترجح الثأر وأسير لعبة مزدوجة هي لعبة النموذج والعقبة.. حتّى حين يكون الحقد الحديث على درجة من السفور والتطوّر تجعله يدّعي في غفلة عن ذاته أنه منزّه عن كل عنف، تراه يصنع من اللاعنف المثالي الذي لا يملك التراجيديون الإغريق أي فكرة عنه، معياراً عنفياً خفياً لكل حكم وكل تقييم نقدي دقيق.

إن الدعوى المرفوعة ضدّ التراجيديا الإغريقية ترتدّ، ككل دعاوى النيّة، على شخص المدّعي بالذات. ومن يُظهر «رياء مهذّباً» هو فرويد، بل الفكر الحديث الذي أوسع الاختلافات الدينية والأخلاقية والحضارية نقداً ليلقي بمسؤوليتها، في نهاية المطاف، على كاهل ناقد ومبشر ينبئ بصحوة لا سابق لها، موقوفة عليه وحده، وبـ «نهج» معصوم عن الخطأ تماماً، هذه المرة، يختصر في ذاته جميع الاختلافات السالفة المتداعية. لكأن تيريزياس قد بُعث حياً!

يشكل العنصر **المغرِض**، تحديداً، وحدة وثيقة مع الاختلاف المقدّس الذي يزداد ترجّحاً عبر تصادم الصحوات (*Lucidités*) التنافسية، لأن كلاً يريد الاستئثار به من دون الآخرين. ولعل ذلك، أيضاً، أن يكون واقع التفسير، وهو يتخطّى **أوديب الملك** إلى النزاعات الدائرة في أيامنا بشأن التحليل النفسي وسواه من المنهجيات. إن موضوع الخصومة هو في الظاهر المعلن موضوع الثقافة المأزومة التي يتبجّح كل أنه يحمل في قلبه همها الحصري ويجهد في تشخيص الداء من أجل معالجته، في حين أن علة الداء هو **الآخر** بتشخيصاته الخاطئة وعلاجاته التي هي، في الحقيقة، سموم. حتى عندما تنعدم المسؤوليات الواقعية تبقى اللعبة على حالها، لا بل تقترب من تمامها وتغدو من الوضوح بحيث يستحيل

أن تبقى بمنأى عن كل رهان. وهكذا يروح كل يسعى إلى التألّق بأبهى حلة على حساب جيرانه وحجب الصحوات التنافسية بدل الإضاءة على أي شيء آخر.

إذا نظرنا إلى الأزمة الحديثة جملةً ألفيناها تتحدد، ككل أزمة ذبائحية، بكونها ضياعاً للاختلافات. أما سبب الضياع المذكور فهو الترجّح الخصامي الذي يستحيل إدراكه على حقيقته، أي كلعبة موغلة أبداً في التراجيدية والبطلان، لعبة الاختلاف المريض الذي يوهم بالتعاظم في الوقت الذي يتلاشى عبر جهود المتنافسين للاستئثار به، حيث يبدو الكل منخدعاً بإعادة تركيب البُنى المحلّية الأكثر عرضية وآنية لمصلحة الأبطال المتنافسين. إن انحطاط الأسطوري العام يتحقّق عبر تكاثر الأشكال المتنافسة التي لا يني يدمر بعضها بعضاً، وعلاقتها بالأسطورة علاقة ملتبسة، نظراً إلى جمعها الدائم بين الأسطورية وبطلان الوهم. إنّها أسطورية حتى في حركة إبطال الوهم التي لا يمكن أن تكون واهمة، طبعاً، بل دائمة التحدد بالأسطورة الأخرى. إن أساطير إبطال الوهم تتكاثر كالديدان على جثة الأسطورة الجماعيّة الكبرى ومنها تقتات.

من البيّن أن التراجيديا الإغريقية هي أفضل ما يمثل هذا المسار الذي تعي ارتباطها به في حين يحسب التحليل النفسي نفسه بمأمن منها ولا يستطيع أن يبني يقينه الخاص إلا على نبذ النصوص التي يؤدي فهمها الحقيقي إلى زعزعة مرتكزاته. لذا كان العمل الفني مذموماً وممجّداً، في آن. إنّه منزّه ومقدّس من زاوية جمالية، لكنه من زاوية أخرى، مرفوض ومشوّه ينظر إليه وكأنه النقيض الخياليّ المعزي والخدّاع لجمود الحقيقة العلميّة ووحشتها، أي كشيء سلبي مطاوع يسهل اختراقه بمعرفة مطلقة كان الجميع ولايزالون، على التوالي، يدّعون أنهم يجسّدون صلابتها الماسية.

إن حفنة قليلة، فقط، من الكتّاب على حدّ علمي، استطاعت، في وقت ما، أن تكشف عملية إبطال الوهم الخادع، أما المحللون النفسيون وعلماء الاجتماع فإنّهم لم يفلحوا في ذلك قط. وأبرز ما نلاحظه هنا تواطؤ النقد الأدبي عمليّاً وموافقته الصاغرة، ليس طبعاً، على المزاعم «الاختزالية»، لهذه أو تلك من النظريات التي يشنّ عليها هجوماً شرساً ـ برغم كل ما يميّزها من رؤية ثاقبة هي، في الواقع، أكثر ما يقربها إلى الأعمال الكبرى التي يدّعي هذا النقد الدفاع عنها ـ بل على المبدأ العام القائل «بعدم خطورة» الأدب وتفاهته المطلقة، وعلى الاقتناع **المسبق** بأنه ما من عمل يصنف «أدبيّاً» قادر على التأثير في الواقع. لقد رأينا سوفوكليس يبدّد مراراً أوهام التحليل النفسي، لكننا لن نرى التحليل النفسي أبداً يبدّد أوهام سوفوكليس. لم يتجرّأ التحليل النفسي يوماً على سوفوكليس حقّ التجرؤ، وجلّ ما استطاعه هو التقرب منه، على غرار ما يفعل فرويد هنا.

إن معاينة نصّ ما من منظور الضحية الفدائية وآليتها والتأمل في «الأدب» على ضوء المفاهيم المتعلقة بالعنف الجماعي إنما يعنيان التساؤل، إن لم يكن أكثر، عما يغفله هذا النصّ ويذكره، في آن. إنّه النهج الأساسي، من دون شكّ، لكل مشروع نقد راديكالي. أما إذا لاح، من الوهلة الأولى، أن ثمة شيئاً غير قابل للتحقق فإن قدر كل تطبيق عملي أن يوفي إلى أقصى درجات التعميم وأن يلامس حدّاً من التجريد يُبقي أهميته محدودة.

ولو عدنا، مرة أخرى، إلى النصّ الذي نحن بصدد مناقشته لما وجدنا فيه أثراً لذلك. إنّه لغياب جدّ مُلفِت يعرونا بالذهول إذا ما فكرنا، ولو قليلاً، بالإطار الذي كُتب فيه.

حين يكون مدار الكلام هو التراجيديا الإغريقية، بشكل عام،

تتمّ الإحالة بصورة شبه دائمة، على نحو مضمر أو صريح، إلى عمل خاص نموذجي يعتبر هو المتقدم بين الأعمال كلها والناطق باسم النوع التراجيدي. مازال هذا التقليد الذي بدأه أرسطو فاعلاً بيننا، فلا عذر لشخص اسمه سيغموند فرويد في استبعاده بل يجب أن يكون لديه الكثير من الأسباب الوجيهة التي تدعوه إلى التقيّد به.

مع ذلك، لم يتقيّد فرويد بالتقليد المذكور. وما يحضرنا هنا بأوديب الملك، لأننا نحن من استشهد **بأوديب الملك** لا فرويد الذي لم يعرض له بأدنى إشارة لا في النصّ الذي أوردناه ولا في ما عداه من نصوص سابقة ولاحقة. لقد تطرّق إلى كل من آتّيس (Attis) وأدونيس (Adonis) وتمّوز (Tammuz) وميترا (Mithra) والتيتان (Titans) وديونيسوس، وإلى المسيحية، بالتأكيد ـ لأن إبطال الوهم يستدعي ذلك! ـ أما **أوديب الملك** والبطل التراجيدي، فلم يأتِ له فرويد على ذكر.

ربّ معترض بأن مسرحية **أوديب الملك** لا تعدو أن تكون، في النهاية، واحدة من جملة مسرحيات، وليس ما يجبر فرويد على التمثل بها على نحو صريح، فإن تكُ لم تحظَ بإشارة نوعية في نصّ فرويد، فمن الممكن ألا تكون، أيضاً، قد استُبعدت بشكل نوعي، وجُلّ ما هنالك أنها نُظمت في سلكها العام وأُدمجت بباقي أجزاء المجموعة التراجيدية.

هذا الاعتراض مرفوض، لأننا لا نكاد نتنبّه إلى غياب هذه التراجيديا النموذجية حتى تقفز إلى أنظارنا تفاصيل من النصّ تظهر بوضوح أن غيابها لم يكن من باب العرَض والاتفاق.

إذا عدنا إلى تحديد الإثم وجدنا أن تطبيقه على **أوديب الملك** أمر مستحيل، فقد كان البطل مثقلاً بما يسمّى «الإثم التراجيدي» ذاك

الذي لا يمكن إدراك أسبابه، وغالباً ما لا يكون ثمة شيء مشترك بين هذا الإثم وما نعتبره إثماً في الحياة العادية. مثل هذا التحديد يلائم عدداً لا يستهان به من التراجيديات لا يدخل في عدادها أوديب، بالتأكيد، إذ ليس في إثم أوديب ما هو مبهم وغير قابل للتحديد، أقله على صعيد البنى الأسطورية الكبرى حيث يتعيّن وقوع الخطاب الفرويدي.

أيُعقل ألا يكون فرويد قد فكر بأوديب، هنا؟ أيمكن أن يكون قد نسيه، هكذا، بكل بساطة؟ أن يكون أوديب قد غاب عن فكره بالكلية؟ ندرك سلفاً أي فائدة، على صعيد الظاهرة المرضية، يمكن أن يجنيها من هذا النسيان، أولئك الجواسيس المرهفون الذين نشرتهم حركةُ التحليل النفسي المجدّدة بكثافة على ساحة كتاب **الطوطم والمحرّم** حيث يتعيّن عليهم، ربما، أن يروا في الكتاب المذكور لا عودة **المكبوت** التقليدية طبقاً للتشخيص المعهود، بل أقصى ما يمكن أن يبلغه المكبوت من تغوير في المطاوي اللاواعيه، أي، بتعبير أفضل، ضياعاً مذهلاً ومُثيراً لأوديب نفسه في متاهة الدالّ (Le Signifiant) الفرويدي!

يبدو فرويد في **الطوطم والمحرّم** من البعد والتغرّب عن ذاته بحيث يُحتمل أن يكون قد خرج عن طوره فأقدم لا شعورياً على شطب الأوديب وقمعه، فهل عجب بعدها إن لفنا الدوّار وتكاثف وهج الهوّامات من حولنا إلى حدّ تعشية بصائرنا؟!

على أن احتمالاً آخرَ يحضرنا، لحسن الحظ، من خلال الشاهد الوارد للمرة الثانية أعلاه، والذى ينطوي على تحفظ طفيف لا نراه يخلو من دلالة. يقول فرويد: **غالباً** ما لا يوجد أي شيء مشترك بين الإثم التراجيدي وما نعتبره إثماً في الحياة العادية، وفي قولة **غالباً** إقرار بأن الإثبات لا يصحّ **دائماً**، مما يفسح في المجال أمام قيام

استثناءات قد تكون عملاً تراجيديّاً أو أكثر، ولو أن الحد الأدنى هنا يبدو ملائماً كل الملائمة، فالثابت أن ثمة عملاً تراجيديّاً واحداً لا يبدو فيه الإثم التراجيديّ غريباً عما نعتبره إثماً في الحياة العادية. هذا العمل هو **أوديب الملك** حيث تطالعنا جريمتا قتل الأب والسفاح. وعليه، لا يمكن أن يكون المقصود بالتحفظ الجليّ في قولة: **غالباً** شخصية أخرى غير أوديب، لا بل إن كل ما هنالك يدعو إلى الاعتقاد بأن فرويد لا يقصد سواه.

أنى أجَلنا النظر في النصّ المذكور رأينا أوديب يتألق بغيابه. هذا الإغضاء ليس طبيعياً ولا هو من عمل اللاوعي، بل إنّه ضرب من التغاضي الصادر عن كامل وعي وتصميم. عند هذا الحدّ، يبطل البحث عن العقد ويقتصر على الدوافع المبتذلة، وهي متفوقة جداً على العقد في التنوّع والأهمّية. على أن من واجبنا التساؤل عن السبب الكامن وراء تحوّل أوديب المفاجئ، في نصّ فرويد، إلى هدف للاستبعاد المقصود.

هذا الاستبعاد يبدو أكثر مدعاة للعجب إذا ما تقصّينا حقيقته انطلاقاً من النصّ ولم نكتفِ باستطلاعه مباشرة من سياق الكلام. مَن هو المقصود وما لبّ القضية في **الطوطم والمحرّم**؟ المقصود هو أب ـ العشيرة ـ البدائية الذي يجري التأكيد لنا أنه قتل ذات يوم ما يعني أن قتل الأب هو لب القضية. تلك هي الجريمة التي يرى فرويد بحق أن الجناة أنفسهم يسقطونها على ضحاياهم في التراجيديا الإغريقية، فالجريمة التي اتهم بها البائس أوديب من قبل تيريزياس، أولاً، ثم من قبل أهل طيبة مُجتمعين إنما هي جريمة قتل الأب، وليس لنا، بالتالي، أن نحلم بلقاء أكمل ووفاق أتمّ من هذين بين مفهوم التراجيديا الذي يدافع فرويد عنه في **الطوطم والمحرّم** وموضوع **أوديب الملك**. إن يكن من إشارة في هذا الكتاب إلى أوديب فلا يمكن أن تكون إلا في هذا المعرض بالذات. مع ذلك يبقى فرويد

معتصماً بالصمت، حتى لتنازعنا النفس إلى تنبيهه من غفلته وتذكيره، هو سيغموند فرويد، مبتكر عقدة أوديب الشهير، أن هنالك تراجيديا مكرّسةً ـ عجباً! ـ لقتل الأب.

لمَ يحرم فرويد نفسه من هذا الدليل المثالي والإيضاح المذهل؟ جوابنا واضح لا لبس فيه: إن استخدام فرويد **أوديب الملك** في إطار تفسير يربط التراجيديا بقتل الأب الحقيقي يهدد بنقض تفسيره المعهود، تفسير التحليل النفسي الرسمي الذي يجعل من **أوديب الملك** مجرّد انعكاس للرغبات اللاواعية، مستبعداً تحقق هذه الرغبات، بشكل قاطع. هنا يظهر أوديب محاطاً من عقدته بمثل ضياء غريب، لأن صفته كأب أولاني (Père primordial) تُحيل عليه أن يكون ابناً لأي أب آخر، وبالتالي، تجعلنا نجد صعوبة كبرى في نسبة عقدة أبوية إليه، فأي ورطة هي هذه التي وقع فيها فرويد حين أطلق على هذه العقدة اسم أوديب!

نشير، على صعيد أشمل وأهم، إلى أن وضع الاتهامات الملقاة على عاتق أوديب في إطارها الحقيقي ونظْم جريمتي قتل الأب والسفاح في فلك ظاهرات من نوع «كبش الفداء»، وإن تكن لاتزال مبهمة الدلالة، يستدعيان إثارة عدد من الأسئلة التي من شأنها أن تعيد تدريجاً وضع الفكر التحلينفسي بكليته على بساط البحث. هذه الأسئلة هي التي نحاول طرحها في بحثنا الحاضر.

هنا تبرز علامة استفهام، ولما امتنع الجواب على فرويد فقد صمم على الإطاحة بها. ولو كانت له حيطة سواه من المؤلّفين لنقل النصّ **كله** عن التراجيديا. لكن الحذر لم يكن من شيمه، لحسن حظّه وحظنا، فقد كان يتذوق غنى نصّه ونوعية حدسه، لذا قرر استبقاءه مقصياً عنه الأسئلة المربكة ومنقّياً إياه بعناية من كل إشارة إلى **أوديب الملك**. إن فرويد لا يلقي الحظر على أوديب بالمعنى

التحلينفسي، بل بالمعنى الشائع لهذه الكلمة، فهل يعني ذلك أنه تعمد خداعنا؟ أبداً. بل كان يستعجل الحلّ شأنه دائماً، ويحسب نفسه قادراً على الإجابة عن كل الأسئلة من غير أن يمسّ بشعرة واحدة من التحليل النفسي، لكنه عاد فصرف النظر عن الموضوع مؤجّلاً إيجاد الحل من غير أن يدري أن لن يكون لهذه المسألة حلّ، على الإطلاق.

ولو تعمّق فرويد في تحليله التناقض المذكور ولم يسعَ إلى اجتناب الصعوبة، لأدرك، في ظننا، أن لا قراءته الأولى ولا الثانية لأوديب تجلوان حقيقة أي من التراجيديا وأسطورة أوديب، إذ لا الرغبة المكبوتة ولا قتل الأب الحقيقي يفيان بالغرض، إذ إن ازدواجية المسلمات الفرويدية المتصلبة تعكس اعوجاجاً واحداً بعينه، لا في هذه النقطة فحسب بل في كل المواضع تقريباً. لقد انحرف فرويد عن الطريق الأحفل بإمكانات الخصوبة نتيجة إعراضه عن المسألة الحقيقية، طريق كانت كفيلة بأن تقوده إلى الضحية الفدائية لو تابعها حتى النهاية. من هنا كان استبعاد أوديب في النصّ الذي أوردناه منذ حين، ذلك الاستبعاد الأول الذي ينم على تمام الوعي والاستراتيجية، يشف عن قراءة ثانية غير مرئية ولا واعية، لكنها وحدها الحاسمة على مستوى النصّ. ولما لم يكن للتحليل النفسي، هنا أيضاً ما يقوله، فليس لنا أن نسأله توضيح هذا الاستبعاد الذي يؤسّس لجملة أمور من بينها «التحليل النفسي» بالذات.

تشكل التفاصيل الاستطرادية حول **أوديب الملك** نوعاً من الإثارة النقدية أو الحزام الواقي للنظرية التحلينفسية. وقد مرّ بنا في حالة الرغبة المحاكية شيء شبيه بذلك كل الشبه، كان يقصد من خلاله أيضاً إبعاد شبح التهديد عن عقدة أوديب. هكذا نتأكد، مرة أخرى من طابع هذه العقدة الذي لا يُمسّ، فهي تحظى في هرمية

الموضوعات الفرويدية، بأولوية مطلقة تتطابق مع حدود فرويد التاريخية كمفكر، وعندها يتوقف تفكّك الأسطورة نهائياً.

وإنّا لنرى بين فرويد ومن أتوا من بعده مثل ما رأينا في الفصل السابق من الاختلاف النسبي، فقد بذل فرويد قصارى جهده من أجل عزل البدهيات الخطيرة وتعطيلها منعاً لتلويث نظريته، لكنه كان يملك من الموهبة والشغف ما ينهاه عن التنكر لها، ومن الميل إلى الفكر الريادي ما حال دون إلغائه أجرأ اكتشافاته. أما أجيال التحليل النفسي اللاحقة فإنها لم تصدر عن مثل هذه الأناة والمداراة، بل اتخذت تدابير جازمة، فوسّعت الرقابة الفرودية مذللة حدّ الرغبة المحاكية المرهف، من جهة، ومطيحة **بالطوطم والمحرّم** جملةً، من جهة ثانية. أما النصّ الذي يدور حول التراجيديا فالظاهر أنه لم يحظَ يوماً بأي وهج وتأثير، ولم يُفد منه حتى النقاد الأدبيون المعروفون بتبعيّتهم لفرويد، مع أن القراءة الفرويدية الوحيدة للتراجيديا يجب أن يُبحث عنها هنا لا في أي مكان آخر.



إن تكن قفزة **الطوطم والمحرّم** إلى الأمام قد أخطأت، هي الأخرى، الهدف وقادت العمل ـ أقلّه شكليّاً ـ إلى طريق مسدود، فمرد ذلك إلى النظرية الجاهزة، نظرية التحليل النفسي، وإلى عبء العقائد التي راح هذا المفكّر يجرّها معه عاجزاً عن التخلّص منها بعدما اعتاد اعتبارها أغلى ما يملك. أما العقبة الكبرى فهي الدلالة الأبوية التي تفسد الاكتشاف الأساسي وتحوّل القتل الجماعي إلى **قتل للأب** موفرة للأخصام التحلينفسيين وسواهم الدليل الذي يمكنهم من إبطال هذه الفرضية. إن الدلالة الأبوية هي التي تتداخل مع قراءة التراجيديا وتحول مرة أخرى دون تسوية فرويد مسألة محظورات السفاح بما تقتضيه من براعة.

إن فرويد، بإدخاله فكرة القتل الأبوي، لا يحل مشكلة المحظورات، بل يحرم نفسه من حل محتمل بكسره الاستمرارية القائمة بين الاحتكار الجنسي للأب الرهيب والقوة التي اجتمعت للمحظورات على مرّ التاريخ، فلا غروَ إن سعى في البداية جاهداً إلى إعادة اللحمة بينهما عن طريق المراوغة التي لم يكن، هو نفسه، مقتنعاً بها.

رما كان الأب يحول دون حصوله، قديماً، بفعل وجوده بالذات، راح الأبناء أنفسهم يمنعونه الآن بعضهم عن بعض بفضل تلك الطاعة الاستذكارية (Obéïssance rétrospective) «التي تميّز وضعية نفسية جعلها التحليل النفسي مألوفة لدينا، فإذا بهم يتنصّلون من عملهم بتحريمهم قتل الطوطم، بديل الأب، ويمتنعون عن استغلال هذا العمل برفضهم إقامة أي علاقة جنسية مع النساء اللواتي تم لهم تحريرهن. بذلك يكون شعور الابن بالذنب قد تسبب في نشوء محرّمي الطوطمية الأساسيين واختلاطهما بالرغبتين المكبوتتين في **عقدة أوديب**».

على أنها كلها حجج تشكو من الهزال الشديد. وقد كان فرويد أول من شعر بقصور إصلاحه الرديء، لذا مضى لتوّه يبحث عن حجّة إضافية. على أن هذا المفكر الدؤوب والمتسرّع، في آن، لم يقدّم لنا، شأنه في معظم الأحيان، حججاً قابلة للنضد والرصف تضاف إلى سابقاتها، بل نظرية جديدة كل الجدة تجعل من بعض مسلّمات التحليل النفسي سرّاً موضع شكّ واتهام:

«... كذلك كان لتحريم السفاح أهمية عملية كبرى، لأن الحاجة الجنسية تفرّق بين البشر بدل أن توحّدهم، فالإخوة الذين كانوا متضامنين يوم كان قتل الأب هو المطلوب ما عتّموا أن تحوّلوا

إلى أخصام متنافسين عندما أصبح الاستحواذ على النساء هو الغاية. لقد كان بودّ كل منهم، على مثال الأب، أن يحظى بهن جميعاً لنفسه، مما يهدد بنشوب صراع عام يؤدي إلى تدمير المجتمع بكامله. وإذ لم يعد بينهم رجل يؤهله تفوقه عليهم جميعاً في القدرة للاضطلاع بدور الأب، فقد وجد الإخوة أن لا خيار لهم، إن كانوا يرغبون في العيش سوية، إلا بإرساء محظور السفاح ـ بعد تغلبهم، ربما، على شقاقات خطيرة ـ إرساءً يوجب عليهم الامتناع عن تملك النساء المشتهيات. علماً أنهم كانوا قد قتلوا أباهم لكي يضمنوا لأنفسهم هذا التملك، بالدرجة الأولى».

إن الأب، في النصّ الأول، حديث الوفاة وذكراه مهيمنة على كل شيء. أما في النصّ الثاني، فالميت طواه الزمن، وإن يكُ الأصح أن يُقال إنه يموت من جديد، ولكن في فكر فرويد، هذه المرة. لقد راح هذا الأخير يتفلت تدريجاً من إطار العائلة الغربية التي ظلّ أسيرها، في الوقت الذي يحسب أنه يلاحق تبدّلات العشيرة **بعد** القتل الجماعي ويغوص معها في غياهب الزمن. وهكذا تلاشت كل المدلولات العائلية وغارت، فلم يعد وارداً أن تُقاس حرارة الشهوة بروابط القرابة الوثيقة، مثلاً، لأن الإناث كلهن أصبحن سواسية: **لقد كان بودّ كل منهم، على مثال الأب، أن يحظى بهن جميعاً لنفسه**. وإذا كانت «الأمهات» والأخوات» يحرّضن على المنافسة فما ذلك لأنهن أكثر إثارة للشهوة، في الأصل، بل لأنهن، بكل بساطة، يعشن برفقتهم. بذلك لا يكون للشهوة أي غرض متميّز.

ولئن كان هذا الصراع مرتبطاً بالرغبة الجنسية وحدها أول الأمر، فإن هذه الأخيرة لا تكفي لتبرير المنافسة الشرسة التي سيفضي إليها. إن من يؤكّد ذلك هو فرويد بالذات. وما من يستطيع

تكرار مآثر الجدّ الأول الفذة، إذ لم يعد بينهم رجل يؤهله تفوقه عليهم جميعاً في القدرة للاضطلاع بدور الأب. سوى أن للمنافسة ألف عذر وعذر لأن غرضها النهائي هو العنف المطلق، حتى ولو لم يعد هنالك إلا إناث من جهة، وذكور عاجزون عن توزعهن في ما بينهم، من جهة ثانية. لاتزال الحالة التي يصفها فرويد تعتبر ناشئة عن موت الأب، مبدئياً، لذا كانت الأمور ستجري منذ الآن وكأنه لم يكن للأب يوماً وجود، بمعنى أن التركيز سينتقل إلى الإخوة الأعداء الذين لم يعد أي اختلاف يفرّق بينهم. فما يكتشفه فرويد، هنا، هو حلقة التبادل العنفي، أي التناظر الذي يرافق الأزمة الذبائحية.

إن فرويد يسير نحو الأصل في الوقت الذي يظن أنه يبتعد عنه. هذا هو مسار التراجيديا بالذات، مسار اللاتمايز الذي ليس غريباً عن **الطوطم والمحرّم**، بالتأكيد، مادام فرويد قد أرسى عليه وصفه للجوقة والإخوة أنفسهم، كما رأينا في معرض تحليله للتراجيديا، منذ قليل: «جمهرة من الأشخاص يُعرفون جميعهم بنفس الاسم ويتماثلون في الزيّ واللباس».

ليس المحظور هنا وليد «حالة نفسية جعلها التحليل النفسي مألوفة لدينا»، بل هو نتيجة ضرورة قاهرة تقضي بمنع «الصراع العام» الذي قد يجرّ إلى «دمار المجتمع». أخيراً، نجدنا على أرض الواقع الملموس حيث الحاجة الجنسية تفرّق بين البشر بدل أن توحّدهم.

لم يعرض فرويد للنظرية الأولى بأدنى تلميح. لكنه كان من حيث لا يدري، يقلل من أهمية العُقد والهوّامات كي يسند إلى المحظورات وظيفة حقيقية. لقد كان، على مساهمته الكبيرة في الإغفال الديني، أول من طالب بإعلان وظيفة المحظورات في **الطوطم والمحرّم**، وأول من لم يُقِم وزناً لاكتشافه بعد فراغه منه.



إن النظرية الثانية هي أرفع شأناً من الأولى على صعيد **الوظيفة**. ولابدّ من الآن من دراستها الآن على صعيد **النشأة**، بعدما أكدت أن الإخوة يخلصون إلى التفاهم حبياً في ما بينهم على التخلي عن كل النساء.

إن الطابع المطلق للمحظور لا يوحي أبداً بالتفاهم المتفق عليه والحظر الذي تمّ إرساؤه، فلو كان الرجال قادرين على التفاهم لَما شمل الحُرم الموغل في غياهب التاريخ وغير القابل للنقض جميع النساء، ولكان تقاسم الموارد الموفورة بين المستهلكين المحتملين أكثر واقعية وأقرب إلى التصديق.

لقد رأى فرويد جليّاً أن لابدّ للعنف من الانتصار هنا، لذا تحدث عن «خصومات خطيرة» ممكنة قبل الاتفاق النهائي حديثه عن أدلة دامغة تهدف بوضوح إلى إطلاع الإخوة على خطورة وضعهم. سوى أن ذلك لا يكفي. صحيح أن عصف العنف يوجب إطلاق المحظورات التي لا قيام للمجتمع من دونها. على أنه كان يمكن ألا يوجد أي مجتمع بشري. إن فرويد لا يقول كلمة واحدة من شأنها أن تجعل التوافق ضرورياً ولا حتى ممكناً، خصوصاً إذا كان هذا التوافق حول محظور كمحظور السفاح يتصف بـ «اللامعقولية» والـ «وجدانية»، على حد قول فرويد نفسه. إن العقد الاجتماعي الضد ـ سفاحي لا يمكنه أن يقنع أحداً، مما يخوّلنا القول إن النظرية التي استهلت بطريقة جيدة قد أقفلت على ملاحظة جدّ واهية.

لقد حقق فرويد في نظريته الثانية هذه كسباً لجهة **الوظيفة**، إلا **أنه عاد فخسره لجهة النشأة**، وإذا كانت صحة الاستنتاج تفرض التخلّص من الإخوة، فإن من تمّ التخلّص منه، في الواقع، هو فرويد بالذات.

لقد حاولنا أن نرسم الطريق من النظرية الأولى إلى الثانية مجدداً، ظنّاً منا بأنه قد تمّ لنا الإمساك بدينامية فكر يتخلّص تدريجياً من المدلولات العائلية والحضارية. أما الآن فقد ثبت لدينا أن هذا المسار لا يعرف نهاية. وسيّان ما بين نظرية السفاح الثانية هذه ونصّ التراجيديا، فالإخوة والنساء محكومون بالتماثل والغُفليّة (Anonymité)، أما الأب فإنه، من جهته، بمأمن من كل تغيير لأنه ميت وموته يبقيه خارج عملية اللاتمايز. إنّه الشخص الوحيد الذي يعجز في أثناء مسيرته عن التخلّص من غلافه العائلي، لكنه الشخص الأساسي، لسوء الحظ. لقد جرّد فرويد الأبناء من «بنوّتهم»، إن صح التعبير، ولم يجاوز هذا الحد. وقد كان يفترض به استكمال عملية قطع الطريق بتجريد الأب من «أبوّته».

على أن إنجاز التحرّك الذي بدأه فرويد لا يعني العدول عن القتل الذي يبقى جدّ ضروري لأن مجموعة ضخمة من المواد الإثنولوجية تستدعيه، وإنما يعني التخلّي عن الأب والإفلات من الإطار العائلي ومدلولات التحليل النفسي.

هكذا نرى فرويد، في كل لحظة، يخطئ المفصل الحقيقي للذبيحة والعيد وكل المعطيات الأخرى بسبب أبديّة الحضور الأبوي الذي يأتي في اللحظة الأخيرة ليخلط الأوراق ويحجب آلية المقدّس، كما نرى الجمل التي تبدأ بعبارات مثل: «يُظهر لنا التحليل النفسي»، «يكشف لنا التحليل النفسي»، تعبُر كلها بانتظام في محاذاة الشرح الذي بتنا منه على قاب قوسين:

«لقد كشف لنا التحليل النفسي أن الحيوان الطوطمي كان يُستخدم بديلاً للأب، مما يخوّلنا تفسير التناقض الذي أشرنا إليه من قبل، والذي يتمثل في حظر قتل الحيوان من جهة، والعيد الذي يلي موتَه مسبوقاً بانفجار الحزن من جهة أخرى».

يعجز الأب عن موافاتنا بأي إيضاح، فإن أردنا التفسير الشافي وجب أن نتخلص من الأب ونبيّن أن الانطباع العظيم الذي يولّده القتل الجماعي لدى الجماعة لا يرتكز إلى هوية الضحية، بل إلى طابع الضحية الموحّد والإجماع المستعاد ضدها وحولها. هذا الربط بين **الضد** و**الحَول** هو الذي يفسّر «تناقضات» المقدّس والضرورة التي نجدنا فيها على الدوام، ضرورة قتل الضحية مجدداً، وإن تكن إلهية، لا بل لأنها إلهية.

ما يشوّه كتاب **الطوطم والمحرّم** ليس القتل الجماعي بل كل ما يمنع هذا القتل من الحلول في المرتبة الأولى. ولو تخلّى فرويد عن المسببات والدلالات التي تسبق القتل وتسعى إلى تبريره ضارباً صفحاً عن كل معنى، لاسيما المعنى التحليلنفسي، لكان رأى أن لا مبرر للعنف وأن ليس بين هذه الدلالات واحدة لم تنشأ عن القتل بالذات.

متى تمّ تنظيف القتل من غلافه الأبوي انكشف لنا حتماً مبدأ الانفعال العظيم الذي يتسبب به للجماعة، أي سرّ فاعليته وتكراراته الطقسية وعلة الحكم المزدوج الذي يطلق عليه دائماً. ومتى فهمنا ذلك أدركنا أن الاستنتاج الذي يتحاشى الإخوة الأعداء في النظرية الثانية قد سبق الاهتداء إليه، وأنه لا يؤلّف إلا واحداً مع طرحنا الأساسي الذي يمكن اختصاره كالآتي: كل ما يمنع القتل من أن يصبح آلية محض للضحية الفدائية، يمنعه أيضاً من الحلول في المكان المعدّ له، أي في نهاية الأزمة الذبائحية لا قبلها.

وحدها الضحية الفدائية التي تضع حدّاً للعنف تستطيع استكمال ما لم يُصر إلى استكماله في النظرية الثانية ورد الوحدة إلى نظريتي السفاح، حيث لا يعود القتل مجرد مقدمة عديمة الجدوى، إن لم تكن مزعجة، تسبق أعمال العنف الحاسمة، بل يؤدي الدور الحاسم

الذي يعود إليه حقّاً، وهو اختتام الأزمة التي افتتحها فرويد بنفسه وإطلاق النظام الثقافي الذي هو الأصل المطلق والنسبي لكل محظورات السفاح.



لم نتساءل بعد عن محظورات السفاح بمعزل عن كتاب **الطوطم والمحرّم**. وإذا كنا نشتبه، حكماً، بتجذّر هذه المحظورات في العنف التأسيسي، شأنها شأن الكثير من جوانب النظام الثقافي الأخرى، فإننا لم نبلغ هذه النتيجة بوسائلنا الخاصة، بل قادتنا إليها قراءة دينامية لـ **الطوطم والمحرّم**. لقد كان فرويد أول من ربط مسألة المحظورات بمسألة الذبيحة وتطوّع لحلّ هاتين المسألتين بطرحه تصوّراً خاصاً للقتل الجماعي. وإذا صح أنه يجب تصويب النظرة الفرويدية إلى الذبيحة في اتجاه الضحية الفدائية، فقد وجب مثل ذلك أيضاً بالنسبة إلى محظورات السفاح. لكننا، قبل التصدي للمسألة مباشرة، نرى أن ملاحظة أخيرة حول كتاب فرويد من شأنها أن تبيّن، بمزيد من الوضوح، أن التصويب المقترح، وإن كان يصبّ في اتجاه أبحاثنا الخاصة، ليس مستورداً من خارج ولا غريباً عن العمل الذي يشكل موضوع نقدنا، بل إن هذا العمل نفسه يستدعيه بكل ما فيه من دينامية وخصب واعد.

لابد من عودة سريعة إلى الدور الذي تمارسه العشيرة البدائية في **الطوطم والمحرّم**. إن فرضية داروين، كما رأينا، توحي بنشأة سهلة لمحظورات السفاح، ويقيننا أن ذلك وحده سبب الإغراء الذي مارسته على فرويد، في البداية، فقد برزت هذه الفرضية في معرض نقاش أول حول الزواج الخارجي، أما فرضية القتل الجماعي، ثانية الفرضيتين الكبريين في الكتاب وهي محض فرويدية فقد ظهرت في مرحلة متأخرة بتأثير من مطالعات المؤلِّف الإثنولوجية. لقد عرفت

كل من هاتين الفرضيتين، انطلاقة مستقلة، إذ لا قتل لدى داروين، وما أوحى بفكرة القتل الجماعي هو المستندات الإثنولوجية، حصراً من غير أن يكون في هذه الأخيرة، بالمقابل ما يوحي بمقولة العشيرة البدائية.

إن من قام بدمج الفرضيتين المذكورتين هو فرويد، وغالباً ما تمت الإشارة إلى الطابع الاعتباطي لعملية تمزج بين التاريخي والماقبتاريخي مدّعية أنها استخرجت من وثائق ثقافية متقاربة نسبيّاً معلومات حول حدث فريد مبدئياً يتحدد وقوعه على مسافة زمنية خيالية.

كل ذلك لا ينبو عن التصديق والاحتمال فحسب، بل إننا لا نكاد نجيل النظر فيه حتى تنكشف لنا مجانية صفة البعد عن التصديق والاحتمال (Invraisemblance) هذه التي لا تلبّي أي حاجة حقيقية على مستوى بدهيات المؤلّف الكبرى ومادته الحقيقية. فإن لم يكن فرويد قد تبنّى مقولة العشيرة إلا بسبب الإمكانات المتاحة من جهة المحظورات، أولاً، فقد وجب التساؤل عن سبب تمسكه بهذه الفرضية بعدما أبطل القتل عمليّاً هذه الإمكانات بقطعه التواصل بين الامتياز الجنسي للأب الرهيب والمحظورات.

إذا كان فرويد يعتزم تطوير فرضية القتل فلا عذر له في الاحتفاظ بمقولة العشيرة، لأنه إذا احتفظ بها كان القتل عامل إزعاج له أكثر منه مُسعفاً. هاتان الفرضيتان لا تنسجمان، في الواقع، ولابد من الاختيار بينهما، ولو ظهر هذا الاختيار جلياً في فكر فرويد، لاضطر إلى اختيار القتل. إن أفضل ما في **الطوطم والمحرّم** يتمثل في استدعاء فرضية القتل وإظهارها من مقتضيات المعطيات الدينية والإثنولوجية، بعكس العشيرة التي لا لزوم لها، ولم تظهر من وجوه المنفعة إلا واحداً جدّ نسبي ما لبث أن تبدّد لاحقاً.

مع ذلك، يتمنّع فرويد عن الاختيار، إذ يحتفظ بالقتل من دون أن يتخلّى عن العشيرة، وقد غاب عنه أن لم يعد ما يبرر وجود هذه الأخيرة. إن سبب هذا الزيغ واضح، يتلخص في كون العشيرة هي التي تجعل القتل الجماعي أسير الدلالة الأبوية، وتحرم الموضوع من خصوبته كما تظهره عبثيّاً في عزلته الماقبتاريخية، فضلاً عن كونها تحمي مفاهيم التحليل النفسي، حتى ليمكن القول إن العشيرة البدائية هي التجسيد الكامل للأسطورة التحلينفسية. مرة أخرى نلمس لمس اليد الحدّ غير المرئي الذي لا يفلح فكر فرويد في تخطيه أبداً.

هنا أيضاً، ستتولّى أجيال التحليل النفسي اللاحقة إظهار العنصر الرجعي في الفكر الفرويدي مضاعفاً، فـ «الأب المقتول» في **الطوطم والمحرّم** واقع لا يحتاج إلى برهان، لكن عرض هذا الأمر الواقع يوجب التشديد على **أب** وليس على **مقتول**. ولئن كانت الأسباب التي يبني عليها هؤلاء رفضهم الكتاب وجيهة إذا ما أخذناها بحذافيرها، فإنها تبقى رديئة لأن كل ما فيها مبني على زئبق خدّاع، ففي الوقت الذي يزعمون أنهم يشجبون الضعف تراهم يخنقون القوّة. إنها لمفارقة بليغة تلك التي تجعل ورثة فرويد، «الأبناء»، يفيدون من هذا القصور الحقيقي لدى «الأب» ومن خجل يشبههم بالذات لكي يحسنوا التخلّص من كل ما لا يشبههم، من كل ما هو مقلق وخصب في **الطوطم والمحرّم**. هم يريدون فصل الحق عن الباطل، ومثل هذه الغربلة لا تخطئ أبداً لأن الباطل هو الذي يطفو دائماً على اللجة في حين تبقى الحقيقة مستكنّة في القرار. والباطل هو الأب، وهو التحليل النفسي، أما الحقيقة فهي القتل الجماعي الذي، مهما بدا خارجاً عن المألوف وبعيداً عن التصديق والاحتمال، يُظهر فرويد باحثاً إثنولوجيا. لابدّ إذاً، من اعتماد قراءة متطوّرة تطّرح معظم ما يحفظه التحليل النفسي وتحفظ كل ما يطّرحه.

* * *

لقد اكتشفنا في فصلنا هذا الذي شارف على نهايته كتاباً عنوانه: **الطوطم والمحرّم** هو الأقرب بين كل المؤلّفات الحديثة، من دون شكّ، إلى الطرح الموسّع في هذا الكتاب والذي يجعل من آلية الضحية الفدائية أساساً لكل نظام ثقافي. بذلك نكون قد اكتشفنا إمكانات هذا الطرح الحقيقية ووفّينا الحدس الفرويدي حقّه رغم الصعوبات التي ما تزال حتى الساعة شائكة بسبب قصور الفرضية الفرويدية.

ربّ معترض بأننا نتجاوز فكر فرويد بادّعائنا تصويبه. صحيح، ولكن، لا علاقة للتصويب المقترح بأي تشويه اعتباطي ونقد «ذاتي» يلصق بهذا الفكر ذاتيّة أخرى غريبة عنه.

إن طرح آلية الضحية الفدائية الذي ندافع عنه، هنا، ليس مجرد فكرة جديرة ببعض الاستحسان، بل هو الأساس الحقيقي للديني كله، وأيضاً، لمحظورات السفاح، كما سنرى بعد قليل. إن آلية الضحية الفدائية هي الهدف الذي أخطأته المؤلفات الفرويدية كلها والنقطة التي، وإن امتنع عليها بلوغها، تتحدد في محاذاة مركز وحدتها، فكل ما يطالعنا فيها من ازدواجية وتشتت وتعددية يمكن، بل يجب تفسيره، على أنه تقصير عن بلوغ الهدف، فما إن نسد نقص هذه الأعمال بالذبيحة الفدائية وندخل إلى دائرة ضوئها الأجزاء المبعثرة حتى تشرع هذه الأخيرة في الالتئام والتراكب على غرار قطع بازل (Puzzle) وصولاً إلى الانتظام كلها في صورة جامعة موحدة. هذه العملية لم تكتمل بعد، وإذا كانت التحاليل الفرويدية ضعيفة بفعل تجزؤها وتفككها، فإن من شأن طرحنا أن يرد إليها القوة بما يوفّره لها من وحدة. لكن ذلك لا يعني أبداً القول أبداً إنها وحدة مفروضة عليها من خارج، فما أن نكفّ عن تجميد فكر فرويد في عقائد معصومة وأبدية حتى ندرك أنه مشدود في ذروته إلى آلية الضحية الفدائية وأنه لم يزل يصوّب إلى الهدف نفسه، بطريقة مبهمة.

لا يزال بإمكاننا مواصلة الاستدلال انطلاقاً من نصوص أخرى، غير أن التقدم السريع في شرح فرويد يوجب أتباع الطريقة المعتمدة في شرح الطقوس، فما التفسير الثقافي، في الحقيقة، إلا بعض من أشكال الطقس، ولأنه كذلك يرتبط بآلية الضحية الفدائية ويقبل التفكك على ضوئها، بالكامل.

لابد من اعتماد طريقة مقارنة تُعنى باستخراج القاسم المشترك لكل المؤلَّفات التي «تزدوج» وتتجانس من دون أن توفي إلى التطابق والتكرار. إن الاختلافات القائمة بين عناصر هذه **الثنائيات** النصيّة هي أوفر من أن تسمح للوحدة القائمة بينها بالظهور مباشرة إلى العيان، وفي الوقت نفسه، أقل من أن يمنعنا من التبصّر بهذه الوحدة.

ثمة مؤلَّف «رديف» لكتاب **الطوطم والمحرّم** من عدة نواح، عنوانه: **موسى والتوحيد**(*)، فكما نجد قبل القتل الأب والأبناء، أي العائلة، في الكتاب الأول، كذلك نجد قبل القتل تاريخ **موسى** والديانة الموسوية، أي المجتمع، في الكتاب الثاني. وإذا كان دور موسى يوازي دور أب العشيرة، فإن الشعب العبري الذي فقد نبيّه بعد مقتل موسى، يشبه جماعة الإخوة الذين فقدوا أباهم بعد القتل في **الطوطم والمحرّم**.

مرة أخرى، يتبنّى الشارح سلفاً كل ما يفترض أن ينبثق من العنف الجماعي من دلالات، فإذا حذفنا منها ما لا يتعلّق إلا بـ**الطوطم والمحرّم** من جهة، و**موسى والتوحيد** من جهة أخرى ـ نعني العائلة، هنا، في مقابل الشعب والأمة والديانة اليهودية، هناك ـ برز ما يصلح أن يكون قاسماً وحيداً مشتركاً بين المؤلَّفين، ألا وهو

(*) ذلك ما يعتقده فرويد في كتاب **موسى والتوحيد** خلافاً لما ورد في **الكتاب المقدس**.

تحول العنف المتبادل إلى عنف تأسيسي بفضل عملية قتل ما تستهدف **أياً كان** لا شخصاً معيّناً، على وجه التحديد.

كذلك اقتضى اقتلاع القتل الجماعي من الإطار العائلي في النظرية الأولى ونقله إلى النظرية الثانية من أجل التوليف بين النظريّتين الفرويديتين حول أصل محظورات السفاح على نحو يخولنا الخروج منهما بمحصلة واحدة.

إن طروحاتنا الخاصة تشكل واحداً مع هذه المحصّلة المزدوجة، ما يجعلها أشبه بنقطة تقاطع لكل ما قمنا بعرضه من قراءات فرويدية. وليس للعنف التأسيسي إلا أن يظهر حتى يوحي على امتداد الدينامية الفرويدية بالتعديلات الطفيفة التي تجعل منه همزة الوصل الشاملة، بحكم كونه العصب المحرّك لعملية التبنين، على كل صعيد، فالقضية ليست قضية نقد أدبي انطباعي هذه المرة، بل قضية بحث موضوعي، ولا أظنني أغالي بالتأكيد على ذلك. إن الذهاب إلى أبعد مما توقّف عنده فرويد على طريق هي حقاً طريقه كفيل بأن يكشف أعماله على عمق لم يسبق أن أدركه أي ضوء آخر، حتى ليغدو بالإمكان استكمال جمل بدأها المؤلف وتحديد اللحظة التي ضلّ فيها السبيل وتعيين سبب هذا الضلال ودرجته، بدقة، كما يغدو بالإمكان تحديد موقع هذا المؤلِّف بدقّة. إن فرويد يحاذي مفهوم الرغبة المحاكية في كتابه: **أبحاث في التحليل النفسي** بنسبة محاذاته مفهوم العنف التأسيسي في كتابي: **الطوطم والمحرّم وموسى والتوحيد**. وفي كل الحالات، تبقى المسافة إلى الهدف هي نفسها، وهامش الفشل هو نفسه، وكذلك موقع الكتاب لم يتغيّر.

لكي نقبل بلامتناهي المحاكاة العنفية ونقلع كلياً عن إرساء الرغبة على أي موضوع خارجي، يجب أن نفهم أن من الممكن، بل من الواجب التحكّم بلا محدودية العنف عبر آلية الضحية الفدائية،

وأنه لا يسعنا أن نفترض في الإنسان رغبة منافية للعيش في المجتمع من دون أن نرسي ما يحبط هذه الرغبة، بالمقابل. ثمة شرط واحد ضروري للإفلات من أوهام الأنسنية، بشكل نهائي، سوى أنه الشرط الوحيد الذي يرفض الإنسان الحديث تحقيقه. إنه الاعتراف بتبعيّة البشرية الجذرية حيال الديني. من المؤكد أن فرويد ليس مستعداً للوفاء بهذا الشرط، لأنه، شأن كثيرين سواه، سجين أنسنية تؤذن بالأفول ولا يملك أي فكرة عن الثورة الفكرية الهائلة التي يبشر بها ويعدّ لها.



أي صورة يجدر بنا تكوينها عن ولادة المحظور؟ يجب أن نتمثلها في سباق مع كل ولادة ثقافية أخرى، وذلك على قاعدة الظهور الإلـهي، أي انبجاس **الصنو المسيخ** الكلي الذي يلفّ وميضه الخاطف الجماعة وينشعب على طول خطوط المواجهة كلها. إن الصاعقة متى اندلعت عبرت ألسنتها **بين** الإخوة الأعداء بالآلاف وحملتهم على الانكفاء إلى الوراء. تلك هي **المحظورات،** فأيّاً تكن أسباب النزاع من غذاء وسلاح وأراض ونساء نجد الأبطال المتنافسين يتخلّون عنها إلى غير ما عودة ليصبح كل ما مسه العنف المقدس من اختصاص الإله وحده ويشكل، بصفته تلك، موضوع حظر مطلق.

إن الأبطال المتنافسين، بعد تبدد أوهامهم وسيطرة الرعب عليهم، سيعملون كل ما بوسعهم منعاً لسقوطهم في العنف المتبادل، مجدداً. وهم يعرفون تماماً ما يجدر بهم فعله لأن الغضب الإلهي أرشدهم إليه، وحيثما هب العنف برز المحظور.

إن المحظور يلقي بثقله على جميع النساء اللواتي استُخدمن رهاناً للمنافسة، لذا كان يقع على النسوة القريبات لا لأنهن، في حد

ذاتهن، أكثر إثارة للرغبة من الأخريات، بل لأنهن قريبات ويشكلن بالتالي، موضوع منافسة. لكن التحريم، وإن كان يشمل دائماً ذوات العصب الأقرب، لا تطابق حدوده الخارجية حدود القرابة الحقيقية حُكماً.

ليست المحظورات في الأساس، وفي العديد من صيغها، عديمة الجدوى، ولا هي من نسج الخرافة والوهم، لأنها تحول دون وقوع ذوي القربى في المحاكاة العنفية. وقد رأينا في الفصل السابق أن المحظورات الأوليّة تكشف، في ما يتعلّق بالعنف وأعماله، عن وجود علم تقصر جهالتنا عن إدراكه. وفهم ذلك يسير، فما المحظورات إلا العنف بذاته، عنف أزمة سابقة تجمد في مكانه أشبه بسورٍ أو سد منيع من أجل الحؤول دون عودة الأمور إلى ما كانت عليه في السابق. وإذا كان المحظور يظهر مرونة معادلة لمرونة العنف فما ذلك إلا لأنه والعنف، في النهاية، واحد. لذا يحصل، متى هبّت على الجماعة ريح الضلال، أن يعضد العنف ويؤجج العاصفة، فالمحظور ككل أنواع الحماية الذبائحية، يمكن أن يرتد ضد الشيء الذي يحميه.

ذلك كله يؤكّد ويكمّل ما سبق أن اكتشفناه في بداية بحثنا الراهن من أن الجنس يشكّل جزءاً لا يتجزأ من العنف المقدس، فالمحظورات الجنسية ذبائحية ككل المحظورات، وكل جنسانية شرعية هي ذبائحية ما يعني، حصراً، أن لا وجود لجنسانية شرعية تماماً كما لا وجود لعنف شرعي بين أعضاء الجماعة، وأن محظورات السفاح وسواها من المحظورات التي تشمل كل قتل أو كل تضحية طقسية داخل الجماعة تتحدر كلها من أصل واحد وتؤدي الوظيفة عينها. لذا كانت تتشابه، وفي الكثير من الحالات، تتطابق كليّاً، على نحو ما أشار إليه روبرتسون سميث.

إن الجنسانية الشرعية المتمثلة في الاتحاد الزوجي لا تختار «ضحاياها» أبداً من بين الذين يعيشون معاً، تماماً كالذبيحة الدموية. وما يصح في القواعد الزوجية ـ التي هي الوجه الآخر لمحظورات السفاح ـ يصح أيضاً في القواعد التي تحدد اختيار الضحايا الذبائحية، بصفتها الوجه الآخر لمحظورات الثأر. جميع هذه القواعد تطبع الجنسانية والعنف بالاتجاه الطارد نفسه، ونحن نكاد لا نميّز، في الكثير من الحالات، بين الانحرافات الجنسية الذبائحية وانحرافات العنف، فقد تصحب التبادل الزوجي بانتظام أعمال عنف طقسية على غرار أشكال الحرب الطقسية الأخرى. هذا العنف المنظم يشبه الثأر المتواصل الذي يعيث فساداً داخل الجماعة ما لم يتمّ نقله إلى الخارج، تحديداً، لذا كان يشكل وحدة مع الزواج الخارجي الذي يحول الرغبة الجنسية باتجاه الخارج. ثمة مشكلة واحدة هي العنف، لا غير، وطريقة حلّها واحدة تتمثل في نقلها إلى الخارج. بتعبير أوضح ينبغي منع العنف والرغبة الجنسية كليهما من التوطد حين لا يكون حضورهما المزدوج والموحّد منسجماً البتة مع واقع الحياة المشتركة.

جميع وجوه الجنسانية الشرعية، لاسيما في العائلة الغربية، وفي أيامنا هذه أيضاً، تكشف عن طابعها الذبائحي، فحياة الزوجين الجنسية التي هي الأكثر محورية وحيوية، لأنها أساس العائلة بالذات، لا تظهر أبداً للعيان. إنها غريبة عن الحياة العائلية بالذات، وتكاد، في نظر أقرباء العصب المباشرين، لاسيما الأولاد منهم، أن تكون غير موجودة. إنّها تضاهي في خفائها العنف الأكثر خفاء، أي العنف التأسيسي ذاته.

تحيط بالجنسانية الشرعية منطقة حظر حقيقية يقررها مجموع المحرّمات الجنسية التي تعتبر محظورات السفاح جزءاً منها، وإن تكن أكثر أجزائها جوهرية. وكما أن العنف يكون عند أطراف الهيكل

وحول المكان الذي تقدّم فيه الذبائح، محظوراً أكثر منه في أي مكان آخر، كذلك يكون كل نشاط وكل إثارة، وأحياناً، كل تلميح جنسي، محظوراً داخل المنطقة المذكورة. إن عنف الجنس المنظم هو خيّر وخصب، لكنه دائم الخطورة، يستحيل أن ينتشر داخل الجماعة على سجيته من غير أن يصيبها بالأذى والتدمير، لذا كان، شأن عنف التضحية الطقسية، محاطاً دائماً بحزام صحي.

إن حزام المحظورات في المجتمعات البدائية يفوق إحكاماً ما هو عليه في مجتمعنا، بوجه عام. مع ذلك، فإن المجتمعات المذكورة تجهل عن محظوراتنا الكثير. لا يصح أن نرى في هذا التحرّر النسبي حماسة أيديولوجية في مواجهة «كبت» مزعوم تشكل الجنسانية في مجتمعنا موضوعه الدائم، لأن التقييم الأنسني أو الطبيعي للجنسانية هو اختراع غربي وحديث. أما في المجتمعات البدائية حيث النشاط الجنسي ليس محظوراً ولا شرعياً، أي طقسياً، بالمعنى الحصري أو الواسع للكلمة، فيمكننا أن نكون على يقين من أنه يعتبر تافهاً أو قليل الأهمية، ببساطة، وبالتالي، عاجزاً عن نشر العنف الداخلي. تلك هي حال النشاط الجنسي في بعض المجتمعات لدى الأولاد والمراهقين غير المتزوجين، وأيضاً، حال العلاقات مع الغرباء، وطبعاً، بين الغرباء أنفسهم.

إن للمحظورات وظيفة أساسية تتمثل في تخصيصها داخل المجتمعات البشرية منطقة واقية يمكننا أن نجد فيها اللاعنف في أدنى درجاته، وهو أمر جد ضروري لممارسة الوظائف الأساسية وتأمين معيشة الأولاد وتربيتهم الثقافية وكل ما يصنع إنسانية الإنسان. فإذا كان هنالك محظورات قادرة على تأدية هذا الدور فلا يجوز أن نرى في ذلك إنعاماً من أمنا الطبيعة (Dame nature)، حامية الأنسنية المكتفية بذاتها، والوريثة الأخيرة للعلوم اللاهوتية المتفائلة التي أسفر

عنها تفكك المسيحية التاريخي، بل يفترض أن تظهر لنا آلية الضحية الذبائحية من الآن فصاعداً، على أنها هي المسؤولة الأساسية عن وجود شيء اسمه الإنسانية. لقد بتنا نعلم أن الطبيعة أنعمت على العنف في الحياة الحيوانية بضوابط فردية، وإذا كانت أفراد الحيوانات من الجنس الواحد لا تتصارع أبداً حتى الموت، بل يعفو فيها الغالب عن المغلوب ويصونه، بعكس الجنس البشري الذي حُرم هذه الحماية، فإن آلية الضحية الفدائية الجماعية والثقافية تنوب عن الآلية البيولوجية الفردية. وعليه يمكن القول أن لا وجود لمجتمع من دون ديانة لأنه لولا الديانة لاستحال قيام أي مجتمع.

كان يُفترض أن تكشف لنا المعطيات الإثنولوجية المتقاربة، منذ زمن طويل، وظيفة المحظورات، وأصلها، أيضاً. إن المخالفة الطقسية والاحتفالية تشير إلى هذا الأصل بوضوح، نظراً إلى تمحوره حول الذبيحة أو الاحتفالات المعروفة «بالطوطمية»، فإذا تفحصنا النتائج الكارثية أو المحزنة المنسوبة إلى المخالفة اللاطقسية من جهة أخرى، وجدناها عبارة عن أعراض نصف - أسطورية ونصف - واقعية للأزمة الذبائحية، مما يؤكّد أن موضوع الخلاف هو العنف. إن ظهور هذا الأخير بصورة أمراض معدية أو جفاف وفيضانات لا يجيز لنا رده إلى «الخرافة» واعتبار المسألة محسومة نهائياً، ففي الشأن الديني، يختار الفكر الحديث دائماً العناصر الأكثر استحالة، أقلّه في الظاهر ـ تلك التي يبدو أنها تتحدّى كل تفسير عقلي ـ ويتدبّر أمره، عموماً، لإثبات صوابية قراره الأساسي في الشأن الديني الذي لا يمت إلى أي حقيقة واقعة بصلة.

هذا الإغفال لن يدوم طويلاً، فإذا كان فرويد قد اكتشف وظيفة المحظورات التي سرعان ما ألحقها النسيان، فإن جورج باتاي (Bataille) قد أعاد صياغتها بشكل جدّ واضح في كتابه **الإيروسية**،

وإن كان يحصل لباتاي أحياناً أن يتحدّث عن العنف كما لو لم يكن إلا النكهة الوحيدة القادرة على إيقاظ حواس الحداثة المتقزّزة، بل أن يجنح كتابه المذكور إلى ما هو أبعد من مذهب الجمالية المتقهقر الذي نراه يشكّل أفضل تعبير عنه:

إن المحظور يبطل العنف، وحركاتنا العنفية، بما فيها تلك التي تتجاوب مع النزوة الجنسية، تدمّر فينا التنظيم الهادئ الذي من دونه يستحيل تصوّر الوعي الإنساني[1].

---

(1) Georges Bataille, *L'Erotisme* (Paris: Editions de Minuit, 1957), p. 43.

IX
ليفي ستراوس: البنيوية وقوانين الزواج

«إن الوحدة البنيوية التي يتكوّن انطلاقاً منها نظام القرابة هي الجماعة التي أسميها العائلة الأولية (Famille élémentaire) والتي تتألف من رجل وزوجته وأولادهما. ينتج من وجود العائلة الأوليّة **ثلاثة أنماط من العلاقات الاجتماعية** أولها، **بين الأهل والأولاد**، والثاني، **بين أولاد الزواج الواحد** [Siblings]، والثالث، **بين الزوج والزوجة** بصفتهما والِدَين. هذه الأنماط الثلاثة من العلاقات القائمة داخل العائلة الأولية تشكل ما أسميه علاقات الدرجة الأولى. أما علاقات الدرجة الثانية فهي التي تنشأ من تقارب عائلتين أوّليتين بوساطة عضو مشترك مثل أب الأب وأخ الأم وأخت الزوجة... إلخ. وأما الدرجة الثالثة فتشمل ابن العم وزوجة الخال. وعلى هذا الأساس يمكن الاهتداء إلى علاقات من الدرجة الرابعة والخامسة والدرجة كذا وكذا، في حال توفر المعلومات السلالية الضرورية».

كان أ. ر. رادكليف براون (A. R. Radcliffe-Brown) بصدد الإفراج عن المبادئ التي يرسو عليها بحثه في القرابة، حين أظهر لنا، بالفعل عينه، المسلمة الأساسية التي ينهض عليها كل فكر سابق

لأعمال ليفي ستراوس. وقد أعاد هذا الأخير إنتاج النص المذكور في مقالة له بعنوان: «التحليل البنيوي في اللسانيات والأنثروبولوجيا»[1]، معارضاً بينه وبين مبدأ بحثه الذي يعتبر ركيزة النهج البنيوي الأساسية في مجال القرابة.

ليست العائلة الأولية وحدة غير قابلة للتجزؤ طالما أنها مبنية على الزواج، ولا يمكن، أيضاً، أن تكون بدئية (originaire) وبسيطة (élémentaire) لأنها مركبة، ما يعني أنها نقطة وصول لا نقطة انطلاق. إنها نتيجة المقايضة بين مجموعات لا تقرّب بينها أي ضرورة بيولوجية:

«لا يُعترف بتوطد القرابة واستمرارها إلا بموجب أحكام محددة للزواج ومن خلالها. وبتعبير آخر، فإن العلاقات التي يعتبرها رادكليف براون «علاقات من الدرجة الأولى» ترتبط بتلك التي يعتبرها ثانوية وفرعية وخاضعة لها، فالميزة الأساسية للقرابة البشرية هي المطالبة بإقامة علاقة مع ما يسميه رادكليف براون «العائلة الأولية»، كشرط لوجودها. وعليه، فما هو «أولي»، حقاً، ليس «العائلات» التي هي مجرد أطراف معزولة، بل العلاقة بين هذه الأطراف».

ينبغي الاحتراس من الحس المشترك الذي لا يغفل بتاتاً وجود علاقات بيولوجية حقيقية وراء «العائلة الأولية» لدى رادكليف براون، ويأبى أن يرى في النظام نظاماً:

«لا شك أن العائلة البيولوجية قائمة وتُواصل امتدادها في المجتمع البشري. لكن ما يخلع على القرابة طابع الواقعة الاجتماعية

---

(1) Claude Lévi-Strauss: «Analyse structurale en linguistique et en anthropologie,» *Word,* [1, 2] (1945), pp. 1-21, reproduit dans: *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, [1958]), pp. 37-62.

(Le Fait social) ليس ما يتعيّن عليها الاحتفاظ به من الطبيعة بل هو المسعى الأساسي الذي يخولها الانفصال عن هذه الأخيرة. إن نظام القرابة لا يتمثل في روابط الدم الناشئة بين الأفراد أي روابط البنوّة الموضوعية، بل إنه قائم في وعي البشر وحسب. إنه نظام اعتباطي من التصورات وليس تطوراً تلقائياً لأمر واقع».

إن العنصر الاعتباطي هو ما نسميه طابع النظام «الرمزي»، فالفكر الرمزي ينشئ المقاربة بين كيانات ليس ما يضطره إلى المقاربة في ما بينها، كأن **يزوج**، حرفياً، شخصين تربطهما صلة القرابة المصلبة، وهو زواج يبدو ضرورياً حيث تجري ممارسته، وإن يكن لا يلبي أي ضرورة حقيقية، بدليل أن بعض أنواع الزواج المُباحة، أو حتى المفروضة في هذا المجتمع أو ذاك، تكون محظورة قطعاً في مجتمعات أخرى.

أفيجدر بنا الاستنتاج، إذاً، أن أنظمة القرابة هي بعض الأشكال المضادّة للطبيعة؟ لقد أظهر الشاهد السابق حول هذه النقطة بالذات أن فكر ليفي ستراوس هو أكثر اتزاناً وتنوعاً مما توحي به بعض التفسيرات، فبعد أن نفى المؤلف أن يكون نظام القرابة «تطوّراً تلقائيّاً لأمر واقع»، تابع موضحاً:

«وما المقصود بذلك نقض الأمر الواقع بصورة آلية ولا حتى مجرد جهله، فقد بيّن رادكليف براون في دراسات تعتبر اليوم كلاسيكية أن الأنظمة الأكثر تصلّباً واصطناعاً في ظاهرها، كالأنظمة الأسترالية ذات التصنيفات الزواجية، تحسب، هي نفسها، للقرابة البيولوجية كل حساب».

لئن تكُ النقطة المشار إليها، هنا، بدهية، فذلك لا يمنع أنها النقطة التي سينكرها ليفي ستراوس، بتأثير من مفهوم سهل ومتطرّف

من بنات أفكاره، غالباً ما يجعل المنتمين إلى خطه الفكري ينكرونها، هم أيضاً، حالما تنتقص الظروف من يقينيتها.

إن لفتة التقدير التي خص بها ليفي ستراوس رادكليف براون قبل أن يوجه إليه نقداً صارماً بعد أسطر، لم تكن من باب المجاملة الخالصة. لكن، لعل من واجبنا الذهاب إلى ما هو أبعد والتساؤل ما إذا كان يكفي هذا التصويب الوارد في قوله: حتى أنظمة القرابة الأكثر تصلباً واصطناعاً في الظاهر. تحسب للقرابة البيولوجية كل حساب. إنه لإثبات صحيح، من دون شك، ولكن هل يمكن الاكتفاء به حقاً، أم يحسن بنا أن نضيف إليه شيئاً آخر؟.

لا يستطيع البشر أن «يحسبوا كل حساب» إلا للمعطيات الواقعة ضمن نطاق تفكيرهم. هذه العبارة تفترض أن القرابة هي في متناول الفكر البشري وخارج أنظمة القرابة، أي خارج الثقافة. لكن في هذا الافتراض ما ينبو عن التصور، فلعله أن يكون قد خلط هنا بين حقيقتين متمايزتين هما:

أ ـ واقعة القرابة البيولوجية، أي معطيات التوالد البشري.

ب ـ العلم بهذه المعطيات، أي **معرفة** التناسل ورابطة الدم، ومن المؤكد أن البشر ليسوا بعيدين أبداً عن (أ)، بمعنى أنه لا يمكنهم التناسل خلافاً للقواعد البيولوجية. ذلك يصحّ في حالَي «الثقافة» و«الفطرة الطبيعية»، على السواء، أي في وضعية الاختلاط الطبيعي. أما العلم بهذه القوانين البيولوجية نفسها فإنه شأن مختلف تماماً، لأن حال الفطرة والاختلاط الطبيعي لا تتضمّنان التمييزات الضرورية للاستدلال على القوانين البيولوجية. ربّ قائل إننا نوغل في تنظيرات وهمية ومجرّدة، لكننا، بالعكس، نرمي إلى الخروج

بمسلمة ذات طابع نظري لايزال مستتراً وغير مبرّر على الإطلاق، مسلمة ترتبط بالأسطورة الطبيعية والحديثة، جملةً، ففي تصوّرنا أن ثمة قرابة وتناغماً مميزاً بين «حالة الفطرة» والحقيقة البيولوجية بل والحقيقة العلمية، بشكل عام.

إذا كان المقصود هو الواقعة البيولوجية للتناسل البشري، فإنّا نقول ونكرّر أن ما من فرق بين الثقافة والفطرة، أما إذا كانت المعرفة هي المقصودة فالفرق قائم، بالتأكيد، وهي تعمل على حساب الطبيعة. حسبنا، إن أردنا تثمين هذه الحقيقة، أن نترك حَمْلاً من الهررة يتكاثر أجيالاً عديدة على هواه، فما يمكن توقعه نتيجة ذلك هو تشابك علاقات التزاوج والبنوّة ورابطة الدم في غضون فترة وجيزة من الزمن تشابكاً هو من التعقيد بحيث يعجز أعظم الاختصاصيين في «العائلة الأولية» عن حلّه.

مهما يكن هذا المشهد مخيباً فهو لن يتمكن من انتزاع فكرة من أذهاننا مؤدّاها أن أنماط العلاقات الثلاثة تبقى متمايزة، أي أنها قائمة فعلاً. حتى أكثر المفكرين طليعية لن يفلح في إقناعنا بأن التمييز بين الأب والابن والأخ والأم والابنة والأخت هو من خداع حواسنا المضللة، أي ضرباً من الاستيهام ـ لعله أن يكون كابوساً طارئاً على فكر متسلط، مصنِّف، قمعي ـ ومتى تم الاهتداء إلى معطيات التناسل الأولية بدت من الوضوح بحيث يستحيل إنكارها.

ومن لا يرى هنا أن تحديد المعطيات البيولوجية الأولية يفرض التمييز القاطع بين أنماط العلاقة الثلاثة التي عرّفنا بها لتونا، أي، الزواج والبنوّة ورابطة الدم، وأن هذا التمييز القاطع يستحيل إنشاؤه إلا على قاعدة فصل حقيقي هي قاعدة محظورات السفاح وأنظمة القرابة؟

وحدها أنظمة القرابة تضمن كشف المعطيات البيولوجية الأولية، وما بينها واحد، مهما بلغ من التصلّب والاصطناع، إلا ويتيح مثل هذا الكشف مباشرةً لأن القاعدة المشتركة لهذه الأنظمة تقوم، كما يؤكّد ليفي ستراوس، على التمييز الصارم بين الزواج ورابطة الدم، بكل بساطة.

إذا كانت أنظمة القرابة من التبدّل بحيث لا يمكن التبصّر بحدودها الخارجية، فما تلك هي الحال بالنسبة إلى جزئها المحوري الذي يقضي دائماً بمنع الزواج بين الأهل والأولاد من جهة، وبين الإخوة والأخوات من جهة ثانية. إن الاستثناءات في هذا المجال هي من الندرة، وطبيعتها الطقسية في أكثر الأحيان من الخصوصية بحيث يمكن أن نرى فيها بمنتهى الدقة استثناءات تؤكد القاعدة، فمهما بدت لنا بعض القواعد الزواجية الموضوعية من التطرّف والتصلب، ومهما بدت المحظورات التي تشكل الوجه الآخر لهذه القواعد، اعتباطية في أقصى درجات امتدادها، فإن جوهر النظام لا يزول ولا يطرح أي مشكلة، ومفاعيله قائمة أبداً: ما من نظام قرابة إلا ويوزّع الشرعي واللاشرعي في الشأن الجنسي على نحو يفصل الوظيفة التناسلية عن علاقة البنوّة والعلاقة الأخوية، متيحاً للذين يوجه ممارستهم الجنسية تحديد معطيات التناسل الأولية.

ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد، هنا، بأن الرابط بين الفعل الجنسي وولادة الأولاد في وضعية الاختلاط الطبيعي، أي فعل الحبَل بالذات، يجب أن يبقى خفيّاً. وحدها محظورات السفاح يمكن أن توفر للبشر الشروط شبه الاختبارية الضرورية لمعرفة هذا الفعل، بإدخالها إلى الحياة الجنسية العناصر المُثبّتة (Eléments stabilisateurs) والموانع المطلقة التي من دونها تبقى المقاربات والمقارنات الكفيلة بإلقاء الضوء عليها، مستحيلة. وحدها المحظورات تتيح تحديد ثمار

النشاط الجنسي بإنشائها التعارض بين هذه الثمار وعقم الإمساك والتقشّف.

يستحيل إعادة تكوين مثل هذا التاريخ، بالطبع. حتى التساؤل عن كيفية حصول هذا الأمر غير ضروري. جُلّ ما نحاول فعله، في الآونة الحاضرة، هو أن ندفع بالنقد الليفي ستراوسي للعائلة الأولية إلى أبعد مما وصل إليه ليفي ستراوس نفسه، فالأنماط الثلاثة للعلاقة التي تؤلف العائلة الأولية تشكل وحدة مع العلاقات التي يتعيّن عزلها وتمييزها من أجل ضمان تحديد المعطيات البيولوجية، وهي، عمليّاً، معزولة ومميّزة في كل أنظمة القرابة. حتى مفهوم العائلة الأولية يستحيل إدراكه بمعزل عن مفهوم القرابة، في حين أنه يمكن استنتاج هذا المفهوم الأخير من أي نظام قرابة، أقله نظريّاً، بحكم تأسسه على تمييزات متوافرة في كل الأنظمة، بالضرورة. نرى، إذاً، إلى أي حدّ يصح القول ـ وأكثر مما تعتقد الإثنولوجيا ـ إن العائلة الأولية ليست خليّة مكوِّنة (Constituante)، بل هي نتيجة أنظمة القرابة. لذا لا يكفي الإعلان بأن أنظمة القرابة، حتى أكثرها تصلباً واصطناعاً، «تحسب حساباً» للقرابة البيولوجية مادام اكتشافها رهناً بها، ووجودها هو الذي يقرر مصير كل **معرفة** بشأن القرابة البيولوجية.

المطلوب، عموماً، هو أن نلتزم حتى النهاية أولوية النظام وتقدّمه على كل ما ينشئه من علاقات من دون أن نغفل أيّاً من العواقب المترتبة عن ذلك، فإذا كان من واجبنا أن ننظر إلى الأمور من حيث علاقتها بالنظام فما ذلك لأن النظام يمكن، في أقصى الحالات، أن يناقض البيولوجيا وإن كان لا يناقضها، في واقع الأمر، أبداً ـ بل لأن النظام يأتي أولاً، حتى بالنسبة إلى البيولوجيا. وهو يعجز عن مناقضة البيولوجيا، أقله طوال تحديدنا إياه بأنه فصل

قاطع بين الزواج ورابطة الدم، فليس يمكن، إذاً، أن نتمثل النظام انطلاقاً من المعطيات المرتبطة به ارتباطاً وثيقاً والتي يعود إليه الفضل في حصولها. أما إذا كان لا يجوز اتخاذ البيولوجيا نقطة انطلاق فما ذلك بسبب انتمائها إلى **الطبيعة**، بل بسبب انتمائها الكلي إلى **الثقافة**. إنّها مستفادة من الأنظمة التي تشكّل العائلة الأولية أصغر قاسم مشترك بينها، لذا كانت غير تأسيسية. ولما كان النظام كلاً موحّداً، فقد وجب تفكيك رموزه على هذا الأساس من دون التلهّي بإمكانات مختلفة تنشأ عنه ولا تحدّده.

لولا محظورات السفاح وإنشاؤها الفصل بين الأنماط الثلاثة للعلاقة التي تؤلِّف العائلة الأولية لما أمكن التمييز بين هذه الأنماط، وإن تكن تغطّي المعطياتِ الفعلية للتناسل البيولوجي، بشكل تام. وبعبارة أخرى، لولا محظورات السفاح، لما كان هنالك بيولوجيا. سوى أن من البيّن أن استخراج الحقيقة البيولوجية ليس علّة وجود هذا النظام، فما هي الوحيدة المستخرجة منه، أقلّه ضمناً، لكنها جزء من كل أشمل. لذلك، تحديداً، لا يصحّ اتخاذها نقطة انطلاق.

وليس يلزم عن الفكرة التي يجري التوسّع بها هنا اتخاذ أي موقف خاص من مسألة يكثر التداول بشأنها اليوم هي مسألة الجهل الذي ربما كانت بعض الثقافات تتردّى فيه، بحقيقة الواقعة البيولوجية للحبَل البشري، فما تجدر الإشارة إليه هو أن طرحنا هذا ينسجم مع الثقة السالفة انسجامه مع مواقف الشكوكية المعاصرة من شهادات السكان الأصليين، بل لعله أن يكون، من وجهة نظر ما، أكثر انسجاماً مع هذه منه مع تلك.

من المحتمل، أيضاً، ألا تكون بعض الثقافات قد اكتشفت، برغم محظورات السفاح، العلاقة بين الفعل الجنسي والولادة. إنه طرح مالينوفسكي وفريق من علماء الإثنولوجيا، وهو يستند إلى

حميمية طويلة مع الحياة الأهلية، مما يخوّلنا التساؤل ما إذا كانت الحجج التي يُجبه بها في أيامنا قادرة على دحضه، ففي رأي أصحابها أن مراقبي الأمس وقعوا فريسة خداع مخبريهم، وكل ادّعاء بالجهل في شأن الحبَل البشري يجب أن يؤخذ على محمل الدعابة لا الجدّ.

ممكن، لكن الشكوكية التي نحن بصددها، وإن كانت تهدف، في الظاهر المُعلن، إلى ردّ الاعتبار لقوى البدائيين العقلية، ربما كانت هي نفسها شكلاً آخر من أشكال المركزية الإثنية (Ethnocentrisme)، والمركزية الإثنية الماكرة أيضاً! الواقع أن الاحتكام إلى الحس المشترك، مهما بلغ من الرزانة، لا مندوحة له، في مجال كهذا من أن يتخذ منحى غوغائياً. يا للنكتة! هل بيننا من يصدّق أن قوماً بلغ بهم الغباء حدّ جهل العلاقة بين الفعل الجنسي والولادة؟! تلك هي الصورة التي تكوّنها سذاجتنا الثقافية عن البشر الذين يختلفون عنها، ولو يسيراً.

نكرر أن إشكالية هذا البحث لا تصادف مثل هذا الجدل في طريقها. وما يهمنا هنا ليس تقديم جواب نهائي، لكنّا نصرّ، فقط، على الإشارة إلى أن الثقة التي تم إيلاؤها منذ زمن غير بعيد إلى تأكيدات الجهل في شأن الحبَل، تخضع في أيامنا للنقد وسط مناخ من «البداهة والطبعية» يستحيل إلا أن يواصل ويعزز الميل الحاضر إلى اقتلاع الحقائق البيولوجية الأولية من **الثقافة** وردها إلى **الطبيعة**.

إن وضوح الحس المشترك، وعدم الإجابة «عمّاً هو مفروغ منه»، يتلاءمان إلى حد لا يُستهان به مع ما أشرنا إليه آنفاً من قصور النقد المعاصر «للعائلة الأولية»، وبصورة أشمل، مع كل ما يبقى مغفلاً، حُكماً، في المفهوم الأسطوري الذي يصوّر طبيعة أكثر انفتاحاً من الثقافة نفسها على الحقائق العلمية حصراً، فما من حقيقة، مهما تكن بدائية، إلا ويجري تسويقها بالثقافة، إذ ليس

بمستطاع البشر مطالعة أي شيء مباشرة في «سفر الطبيعة الكبير» الذي تختلط فيه السطور كلها.



إن الصعوبة التي يواجهها ليفي ستراوس في التخلص من كل تردّد ولبس عند محاولته إثباته العلاقات البيولوجية داخل أنظمة القرابة، تتجذر، بطبيعة الحال، في الشعور شبه الغريزي السائد في عصرنا بأن الفكر الذي ينشئ العلم لا يمكن أن يكون من نوع الفكر الذي ينشئ الأساطير والطقوس وأنظمة القرابة. إن اهتمامنا هنا ينحو باتجاه المبادئ المضمرة التي تتحكم بمقالة عام 1945 التي نحن في صدد مناقشتها أكثر منه باتجاه المذهب الواضح الذي قد لا يكون ثابتاً، على أي حال، فإن المقصود، بالنسبة إلى هذه النقطة، ليس ليفي ستراوس بقدر ما هي تلك المسلّمة التي تكاد تكون شاملة والتي نحاول استخراجها على غرار ما استخرج هو، تقريباً. وفي المقالة التي تعالج نصّ رادكليف براون بالذات، مسلمة العائلة الأولية التي يقع موضوع بحثنا الخاص على خطّ امتدادها، ولكن على مستوى أكثر عمقاً. إذ ليس من المؤكد، في نظر الفكر المعاصر، أن أنظمة القرابة «لا تجهل» و«لا تناقض» القرابة البيولوجية وإنما «تحسب لها كل حساب».

يصعب القول إن علمنا بالأفعال البيولوجية الأولية هو من نوع التفكير الذي يخولنا إنشاء التمييزات الأكثر تصلّباً واصطناعاً في أنظمة القرابة. صحيح أن الآليات العقلية هي نفسها في الحالتين وتعمل بطريقة متشابهة، وكذلك الفكر الرمزي الذي يقرب ويميز بين الكيانات التي لا تجد وحدتها وانفصالها في الطبيعة. لكن من الواضح أيضاً، أنه لا يمكننا اعتبار ثمار الفكر الرمزي كلها متساوية، فهنالك فكر رمزي **خاطئ**، كقول بعضهم:

أ) تنجم الولادة عن ممارسة الأرواح الجنس مع النساء.

وفكر رمزي **صحيح** كقول بعضهم الآخر:

ب) تنجم ولادة الأولاد عن الجماع الجنسي بين النساء والرجال.

ولما كان كل فكر «رمزيّاً»، بالمعنى البنيوي، فليس يصح اليوم أن نجعل من نعت «**الرمزية**» رديفاً «**للخطأ**»، ضمناً، مثلما لم يكن يصحّ، بالأمس، أن نجعله رديفاً «**للصواب**»، ضمناً. لقد كان ليفي ستراوس أول من أشار إلى وجود كمّ معرفي هائل وقابل للتوظيف في كل خِبرة ثقافية لأنه متأصّل في الحقيقة، وصحة ذلك مؤكّدة، إذ لا حياة ولا استمرار للثقافات من دونه.

جميع أنظمة القرابة، إذاً، على تنوّع صيغها وتعدد وجوهها ترسي التمييزات الأساسية على ضوء الحقيقة البيولوجية. على أن النظام في الثقافات البدائية كثيراً ما يغالي في هذا الخصوص، حتى ليتعذّر استخراج العلاقات البيولوجية الأساسية إلا على قاعدة: **من استطاع الكثير أمكنه اليسير**، إلى جانب استخراج علاقات أخرى ذات مدلول ثانوي أو معدوم على الصعيد الذي يهمّنا، كالتمييز ما بين أقرباء متوازين (Parenté parallèle) [أبناء الأعمام والخالات] وأقرباء متصالبين (Parenté croisée) [أبناء الأخوال والعمّات]، أو التمييز بين العشائر وما تتضمنه من فروع... إلخ.

هذه التمييزات تشكّل، إلى حد ما، كلاً موحداً، وبتعبير آخر، تؤلف نظاماً. ولكن، لما كنا نميل إلى إضفاء الأوّلية المطلقة على البيولوجي وكان ميلنا هذا يتداخل مع شكل النظام المنهجي تداخلاً يؤدي إلى إثارة «بقايا» غير قابلة للتفسير في أي مكان، تقريباً، أي مظاهر شاذة واستثناءات تفضح البُنى التي لم يتم استخراجها بشكل

صحيح، فقد أمكن القول إن البنيوية كانت على حق حين فرضت على العالم الإثنولوجي محاربة هذا الميل الذي يكاد لا يقاوَم إلى اتخاذ المعطيات البيولوجية نقطة انطلاق.

ولكن ما سبب هذا الميل الذي يعمل فينا كطبيعة ثانية؟ سببه أن نظامنا الخاص لا يؤلف مع العائلة الأولية إلا واحداً. إنه يؤلف واحداً مع مبدأ الزواج الخارجي (Principe exogamique) في أبسط تعابيره، وبالتالي، مع الحدّ الأدنى من المحظور الضروري والكافي، باعتبارنا حقائق التناسل.

يهمنا أن نسجل بوضوح هذه المصادفة التي ربما كانت توفّر الإطار الحقيقي للسؤال الملحّ على الدوام حول فرادة مجتمعنا أو عدم فرادته بالنسبة إلى المجتمعات البدائية. ثمة في أيامنا من لا يملّ من التكرار بأن العائلة الحديثة هي ذات صفة اعتباطية شأن سائر أنظمة القرابة. هذا القول صحيح وباطل في آن، فما من ظاهرة إلا ويمكن أن تكون اعتباطية بالنسبة إلى نظام إحالة محدّد ولا تكونَ كذلك بالنسبة إلى آخر. وما دمنا نقيس الأنظمة **بأفعال** التناسل وحدها فمن المؤكّد أن نظامنا يضاهي الأنظمة الأخرى اعتباطية، إذ قلّما يهم على صعيد سير العمل البيولوجي، في الواقع، أن يحظّر النظام على رجل ما الزواج:

1) بأمه وأخواته وبناته وسائر نساء العشيرة كذا،

2) بـأمه وأخواته وبناته، حصراً.

إن سير آليات البيولوجيا، في الحالة الأولى، ليس بأفضل ولا أسوأ منه في الحالة الثانية، ويقيننا أنها كانت ستستمرّ على ما هي عليه لو لم يوجد أي محظور، رضي ويسترمارك (Westermarck) أم لم يرضَ، فالقضية مفروغ منها، إذاً، بالنسبة إلى معطيات التناسل الحقيقية: جميع الأنظمة في الاعتباطية سواء.

لكن ثمة اختلافاً، بالمقابل، لا من ناحية المعرفة، حصراً فما من نظام إلا ويُعنى ضمناً باستخراجها، بل من حيث إبراز هذه المعرفة ذاتها بشكل واضح. فإذا كانت الأنظمة كلها تتمتّع بقيمة تعليمية على صعيد البيولوجيا فإن نظامنا نحن يتمتّع بقيمة تعليمية متفوّقة. ما من محظور هنا إلا ويشفّ عن علاقة أساسية، وما من علاقة بيولوجية أساسية إلا ويكشفها محظور.

طالما أننا نكتفي بمثل المعرفة البيولوجية فسنظل نعتبر الفرق بين نظامنا والأنظمة الأخرى ثانوياً. إن اختزال المحظور إلى أقصى حدّ يدلّ على المعرفة التي تـمّ استخراجها حتى الآن، ويبرزها بصورة أفضل لكنه لا يظهر أي معرفة جديدة. وعليه، فإن نموذج البيولوجيا، وإن أمكن أن يوحي بفرادة نظامنا النسبية، يعجز عن البرهنة عليها.

لقد بدأنا بالتركيز على الناحية البيولوجية لكي نستبعد حجر العثرة الذي يطرحه دائماً انعدام التمييز بين الواقعة والمعرفة، في هذا المجال، حيث كان يقتضي أن نبيّن من خلال أبسط الأمثال وأكثرها عفوية أهلية الفكر الرمزي حتى الأكثر أسطورية، لاكتشاف علاقات ترسو على حقيقة ثابتة واختلافات تفلت من كل نسبية أسطورية وثقافية. ولكن، لما كان نموذج البيولوجيا جدّ بدائي بالنسبة إلى تتمة حديثنا، فقد رأينا أن ننتقل إلى آخر هو نموذج علوم الثقافة ونبيّن بتموضعنا على خطّ الملاحظات السابقة أن خاصيتنا الإثنولوجية تفتح لعلم الإثنولوجيا مجالاً استثنائياً.

إن لغة القرابة، في مفهوم ليفي ستراوس، هو نظام القواعد التي تتحكم بدورة المقايضة الجارية بين جماعات خارجية (Exogamique)، ففي كل مرة تسلم جماعة امرأةً إلى جماعة أخرى، ترد الجماعة المستفيدة بتسليمها، هي أيضاً، امرأة إما إلى الجماعة

الأولى وإما إلى جماعة ثالثة، وفق ما يقضي به النظام، ليعود هذا الرد فيشكل بدوره دعوة جديدة يُرد عليها بطريقة متكافئة، وهكذا دواليك. ومهما اتسعت الحلقة أو ضاقت فإن مصيرها هو الالتئام حتماً. إن عملية الأخذ والردّ هذه تأتي من داخل النظام وتتعاقب دائماً على المنوال نفسه، أقله من حيث المبدأ. وإن يكن هنالك لغة بالمعنى البنيوي التقليدي، فما من لغة بعد بالمعنى الشومسكي (Chomskien). مازالت تنقص ميزة أساسية هي الإبداعية اللامتناهية للغة الحقيقية والإمكان المستمرّ لابتكار عبارات جديدة وقول أشياء لم يسبق قولها.

لابد من إشارتين، إذاً: الأولى، أن لغة القرابة هي لغة غير مكتملة. والثانية، أن بعض المجتمعات، وفي مقدمها مجتمعنا، لا تتكلم هذه اللغة أو أنها توقفت عن الكلام بها. إن نظاماً يقلّص المحظورات إلى أقصى الحدود، كما يفعل نظامنا، يُبطل عمليّاً كل إلزام إيجابي، وبتعبير آخر، يلاشي لغة المقايضة الزواجية، فحيثما قام مجتمع حديث استحال إدراج الزيجات ضمن دائرة زواجية محددة. ذلك لا يعني، بالطبع، أن الزواج الخارجي قد زال، أو أنه قائم وحسب، بل إنه يتأدى إلى حصول مزيج لا سابق له من أكثر الشعوب تنوعاً، رغم استمرار الحواجز، عنصرية كانت أو اقتصادية أو قومية. ولو كان لدينا من وسائل الاطّلاع ما يكفي لأمكننا تقييم العوامل التي تقرر بشأن الزيجات من خلال الوساطات الثقافية الأكثر تنوعاً وأشكال اللباس والمشاهد التمثيلية وسواها. إن الزواج الخارجي يبقى محتماً، بالتأكيد، بمفهوم الحتمية العلمية، لكنه لم يعد كذلك بموجب القوانين الاجتماعية الدينية التي يمكن، بل يجب، أن يحتكم إليها الجميع. إن العوامل التي تؤثّر على القرانات تتعدّى الدلالة الزواجية، لذا لم يعد هنالك لغة خاصة بالقرابة كما لم يعد هنالك دستور يملي على كل فرد طريقة سلوك خاصة ويطلعه

على سلوك الآخرين. أما التوقع فلا يصح على مستوى الأفراد وليس له إلا طابع إحصائي، على أبعد تقدير. ولا يجوز أن تحجب عنا الاستعارة اللغوية هذه الاختلافات الجوهرية.

إن المماثلة بين النظام واللغة، مهما تكن ناقصة، تبقى بالغة الأهمية، حتى في حالة الأنظمة البدائية، طالما أننا لا نخرج عن إطار هذه الأنظمة التي من شأنها أن تعيننا على تبيّن الفرق، بصورة أفضل، بين الأنظمة المذكورة وحال افتقارنا النسبي إلى كل نظام. ما من يجهل، في الواقع، أن العقبة الأساسية لتعلم لغة أجنبية ليست إلا عقبة اللغة الأم، لأن اللسان الأصلي يملكنا بقدر ما نملكه لا بل إنه يُظهر بعض الغيرة في طريقة تملّكه لنا بتجريدنا تقريباً من كل أهلية بالنسبة إلى كل ما عداه من ألسنة. لذا كان الأولاد يظهرون في مجال تعلم اللغات ملكة استيعاب معادلة لملكة النسيان، وكان كبار علماء اللغة لا يملكون في معظمهم أي لغة خاصة بهم.

على أن ما نراه من إطاحة بكل أثر للغة الزواجية لا يمكن أن يكون غريباً عن الأهمية التي نوليها للذين يستمرّون في التكلم بهذه اللغات، ولا عن الأهلية الاستثنائية التي نظهرها في استطلاع هذه الآثار وإخضاعها للتصنيف المنهجي. إن مجتمعنا يستطيع أن يتعلّم الكلام بجميع لغات القرابة لأنه لا يتكلم أياً منها. كما أن قدرتنا لا تقتصر على قراءة جميع الأنظمة القائمة فعلاً بل تتعداها إلى استحداث أنظمة غير موجودة. يمكننا ابتكار عدد غير متناه من الأنظمة التي هي، بكل بساطة، ممكنة لأننا نفهم في الأصل مبدأ لغة الزواج الخارجي. إن نمط الاختلاف القائم بين كل من هذه الأنظمة ونظام الأنظمة، بين «لغات» القرابة بالمعنى الليفي ستراوسي و«لغة» ليفي ستراوس نفسه في **بنى القرابة الأوليّة**، هو نفسه الذي يطالعنا بين مفهوم البنيوية التقليدية والمفهوم الشومسكي للغة.

نستنتج مما تقدم أن ماهيتنا الإثنولوجية ليست غريبة عن رسالتنا كعلماء إثنولوجيين ولغويّين، وكباحثين في ميدان الثقافة، بشكل عام. ونحن لا ندّعي أن نظامنا في القرابة وحده يوجّهنا نحو البحث الإثنولوجي، فإنّا نرى مجموعات كثيرة من الظاهرات المتوازية، والمجتمع الوحيد الذي يواظب على ممارسة البحث الإثنولوجي هو مجتمع قلّص نظام محظوراته إلى حدود العائلة الأولية، فلا يسعنا اعتبار هذا الأمر مجرّد مصادفة.

لابد في البداية، طبعاً، من التخلي عن لغة الطقوس والقرابة تمهيداً للتكلم بلغة البحث ـ مروراً بـ «النشاطات الثقافية»، بالمعنى الواسع. إن الانتقال من صيغة إلى أخرى لا يعتوره أدنى انقطاع، كما أنَّ عناصر الإغفال «الذبائحي» لا تزول كلياً في أي من المراحل من غير أن يحول ذلك دون تعمّق عناصر المعرفة وتضاعفها وانتظامها.

لكي تصبح الإثنولوجيا علماً حقيقياً، لابد لها من التفكير بمرتكزاتها الخاصة. هذا التفكير يجب ألا ينصب على الإثنولوجي الفرد بل على المجتمع الذي يُنجب من بين أصناف عديدة من الرجال، علماء إثنولوجيا إنجابه لأبطال رومنطيقيين... إلخ. لطالما كان مجتمع علماء الإثنولوجيا موضوعاً في كتاباتهم بين قوسين، في الوقت الذي يدّعي كثيرون التطرّق إليه. وإذا كان هذان القوسان ظاهرين في الماضي حين كان يجري التأكيد على انعدام كل قاسم مشترك بين هذا المجتمع والمجتمعات البدائية، فقد باتا اليوم مُضمرين بتأكيدهم أنه لا يعدو أن يكون واحداً من بين مجتمعات عديدة ولا يتميّز عنها إلا بقدر ما تتميّز هذه المجتمعات بعضها عن بعض. إن ذلك لضلال مُبين، فإذا كنا نطالب الإثنولوجيا بشيء غير السياط لجلد عجرفة من يشاطروننا هذا الامتياز، فلابد أن يأتي يوم نقرّ فيه بأنه لا يصح وضع نظامنا في القرابة على مستوى الأنظمة

الأسترالية أو نظام كراو ـ أوماها (Crow-Omaha). إن نظامنا يخلو من كل اعتباطية بالنسبة إلى أشكال المعرفة التي لا يمكن الانسلاخ عنها، ولا يجوز أن نستسلم في هذه النقطة لابتزاز الاتجاه المضاد للمركزية الإثنية (Anti-ethnocentrisme)، ذاك الذي يصرفنا عن الجوهري ـ مما يكسبه طابعاً ذبائحياً ـ ويشكل المناورة الأخيرة والمفارقة المنطقية لأحد أشكال المركزية الإثنية.



لقد اكتشف الفكر المعاصر في الأنظمة الثقافية كمّاً هائلاً من الاعتباطية المذكورة، فمعظم الافتراضات التي تشكّل هذا النوع من الأنظمة لا تندرج في خانة الصواب بالمعنى الوارد في الافتراض (ب) ولا في خانة الخطأ بالمعنى الوارد في الافتراض (أ)، بل إنّها غالباً ما تشكل فئة ثالثة لا توافق أي واقع خارج الثقافات الناطقة باسمها. مثالاً على ذلك:

ج) شعور أبناء الخال والعمة بتناغم خاص يحملهم على التزاوج.

هذا الكمّ الهائل من الاعتباطية هو «الخطيئة الأصلية» الخاصة بالفكر البشري الذي يُفرج عن طاقاته بقدر ما نغدو قادرين على استقصائه وسبر أغواره. ولا لومَ على المفكرين الذين يميلون إلى التقليل من أهمية الحقائق التي ترافق الاعتباطي وكل ما انطمر تحت ركامه من بذور الحقيقة إلى حد إغفالها كلياً. لقد تمّ إدماج «الفكر الرمزي» بالأسطوري، جملةً. على أن استقلالية تُنسب إلى الفكر المذكور تجاه الواقع يظنها بعضهم رائعة قبل أن يكتشف أنها خادعة وعقيمة لفقدانها كل صلة بالواقع. من هنا بات الإرث الثقافي الإنساني موضوع ريبة شاملة حتى أنه لا يجري الاهتمام به إلا من

أجل «تحريره من الوهم»، أي إظهاره مقتصراً على بعض التدابير التي ما كانت لتجدي نفعاً لولا أنها تمنح مبطل الوهم فرصة إظهار براعته.

هنا تصبح البشرية فريسة وهم عظيم لعلنا أن نكون نحن أول من يخلّع أوصاله. هذه العدمية الثقافية تتضاعف حُكماً بتأليه العلم، فما دمنا قد اكتشفنا «الخطيئة الأصلية» الخاصة بالفكر البشري والتي طالما استحوذت على البشر فقد تعيّن علينا الإفلات منها. يجب أن يكون لدينا فكر مختلف جذرياً، أن يكون لدينا العلم القادر، أخيراً، على اكتشاف عبثيّة كل فكر سابق. ولما كانت هذه الكذبة قد سلمت حتى وقت قريب جداً من كل صدع، فقد وجب أن يكون هذا العلم جديداً بكامله، بريئاً من كل صلة بالماضي، مقطوعاً عن كل الجذور، بل أن نرى فيه اكتشافاً محضاً لإنسان متفوّق لا مجال لمقارنته بالبشر العاديين ولا وجود لما يربطه حتى بماضيه الشخصي. ولكي ينقلنا محرّر الإنسانية دفعة واحدة من الكذبة السلفية الحالكة إلى الحقيقة العلمية الساطعة، يجب أن يكون قد قطع حبل السُرّة الذي يربطنا برحم كل فكر أسطوري. يجب أن يكون علمنا الصلب النقي هذا ثمرة «قطع علمي» ليس ما يؤذن به أو يمهّد له.

هذه الملائكيّة العلمية مردها إلى نفور عميق، فلسفي في الأصل، وحتى ديني من التسليم بأن الحقيقي يمكن أن يتعايش مع الاعتباطي، أو ربما، يتجذّر فيه. لابد من الإقرار بوجود صعوبة حقيقية هنا بالنسبة إلى عاداتنا الفكرية، مما يجعل الرأي القائل إن الفكر الصحيح والفكر المسمّى أسطورياً غير مختلفين في الجوهر، رأياً مشيناً، في نظرنا، ربما لأن الحقائق التي نحن متأكدون منها في المجال الثقافي هي، في عرفنا، من الضآلة بحيث نطالب لها بأصل شفاف عقلي محض نحيط به كل الإحاطة.

الحقيقة أن ازدواجية العلم واللاعلم ترقى إلى بداية العصر العلمي، متخذة أشكالاً كثيرة التنوّع. وهي تتفاقم كلما اقتربنا من إحدى الثقافات ولم يتسنَّ لنا الإمساك بها. هذه الازدواجية هي التي أوحت إلى ليفي ستراوس بتلك الدهشة الخفيفة المشار إليها آنفاً، أمام الفكرة القائلة إن أنظمة القرابة، حتى أكثرها اصطناعاً، تحسب للحقيقة البيولوجية كل حساب. وسيبذل ليفي ستراوس قصارى جهده، في كتابه **الفكر المتوحش** (*La Pensée sauvage*)، كي يصوغ هذه الازدواجية بشكل ملطف ودقيق تحت عناوين **الفكر المتوحش** (*La Pensée sauvage*)، والتصنيع (Bricolage) من جهة، وفكر المهندسين (Pensée des ingénieurs) من جهة ثانية.

لقد رأينا لدى ليفي ستراوس، إذاً، نزعة لا تُردّ إلى وضع الحقائق جانباً، وجعلها وقفاً إما على «الطبيعة» وإما على «مهندسي» الفكر، وإما، أيضاً، على مزيج غير واضح يجمع بين واحدة من هذه الحقائق وطائفة من تلك التي يطلق عليها اسم «الفكر الطبيعي» (Esprit naturaliste)، ففي مقالته حول التحليل البنيوي، مثلاً، يؤكد المؤلف وجوب التخلي عن «الفكر الطبيعي» من أجل دراسة أنظمة القرابة، لا لأن هذا الفكر خاطئ، بل لأنه على قدر كبير من الصحة وكونه كذلك يجعله لا يحسب حساباً لتصوّرات «الفكر الرمزي». إن الإثنولوجيا البنيوية تحمل، نتيجة ذلك، سمة المؤقت والعابر، فما هي إلا تحايل على الفكر الرمزي الذي نقتبس منه عادة أسلحته الخاصة لكي «نفككه» بصورة أفضل ونبدّد كابوس ثقافتنا، نوعاً ما، متيحين للطبيعة والعلم مجال التعاون.

هذه المسائل تصب كلها، بالطبع، في مسألة جوهرية هي: أصل الفكر الرمزي، فإذا لم تكن الأنظمة الرمزية إلا «تطوراً عفويّاً

لأمر واقع» وكان هنالك انقطاع بين الفطرة والثقافة، فإن مسألة الأصل لابد أن تطرح وتطرح بإلحاح. لكن ليفي ستراوس يرفض، ومعه البنيوية، عموماً، أن ينظر إلى مسألة الأصل إلا بطريقة شكلية محض. إن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة يتجذر في «المعطيات الدائمة للطبيعة البشرية، وكل تساؤل بهذا الخصوص هو توقف عند مشكلة زائفة لابد أن يصرف عنها العلم الحقيقي النظر. ما يرسم طريق العبور إلى الثقافة هو الأساطير بدءاً من حدث أولي فظيع، من كارثة هائلة متخيّلة لا يجمل بنا التوقف طويلاً عندها. أما كتاب **الطوطم والمحرّم** فلا يعدو أن يكون أسطورة أصلية من بين جملة أساطير أخرى، تكمن أهميتها في ما تثيره من فضول، لذا كان يحسن بنا أن نعامله نظير سواه من الأساطير.

يقتضي التذكير هنا بعبارة سبق أن استشهدنا بها من كتاب: **التحليل البنيوي في اللسانيات والأنثروبولوجيا**، لما تعكسه ولا تعكسه من وجهات النظر التي نحاول اختصارها، وأيضاً، لما توحي به من تردد مهم في نظرنا. إن المشكلة التي يطرحها قدوم الفكر الرمزي تسفر هنا، بصورة استثنائية، عن مشكلة حقيقية من دون أن نعرف، بالضبط ما إذا كانت قد أدركت الحل أم لاتزال تنتظر قدومه.

«إذا كان اللجوء إلى التفسير الطبيعي من أجل محاولة فهم انبثاق الفكر الرمزي، أمراً مشروعاً وحتمياً، بمعنى ما، فقد وجب أن يبدل هذا الانبثاق عند حصوله طبيعة التفسير على نحو من الجذرية يتناسب مع اختلاف الظاهرة الناشئة حديثاً عما سبقها ومهّد لها من ظاهرات».

وإذا كان الفكر الرمزي من المعطيات المسلم بها، فهل يكون كذلك لأنا ندرك حقيقة انبثاقه أم بالعكس؟ وهذا الانبثاق، هل يتحقق

في الخفاء؟ أيكون حدثاً حقيقياً أم طفرة خافتة، كما يفترضه أو يؤكد العديد من الانتقالات اللاحقة؟ يبدو أن العبارة السابقة تتجه نحو الاحتمال الثاني الذي يُجيز لنا اعتبار الحدث الرمزي أمراً من المشروع، بل من المحتم، التساؤل بشأنه. ولكن ما هي هذه الظاهرات التي يقال لنا إنها «سابقة وممهدة» له؟ وكيف السبيل إلى مواجهة بحث يبدو مخصصاً «للتفسير الطبيعي»؟

لقد كان ليفي ستراوس أول من طرح سؤالاً جوهرياً بهذا الخصوص، وإن بطريقة غير مباشرة، بل بما يشبه السهو، إن صح التعبير. لقد بات القارئ يعرف الآن أن في نيتنا الإجابة عن هذا السؤال وفحوى هذه الإجابة. والمطلوب أن نبيّن، أقلّه على سبيل الإيحاء، أن هذه الإجابة هي الوحيدة القادرة على توضيح التناقضات والمآزق التي تواجه فكراً معاصراً يلفّ ويدور حول الانقلاب الأصلي من غير أن ينجح في التحكّم به، لا بل إنه يأبى ذلك، مما يقضي عليه بالشكلانية.

يتأصل الفكر الرمزي في آلية الضحية الفدائية. ذلك ما حاولنا إظهاره، لاسيما في التحاليل التي أجريناها لأسطورتي أوديب وديونيسوس. لابد من الانطلاق من **نقطة تحكيم** جوهرية إلى تمثل الحضور المتزامن **للاعتباطي** والحقيقي في الأنظمة الرمزية.

إن القتل الجماعي يستعيد، كما قلنا، الهدوء الذي يشكل تناقضاً عظيماً مع ذروة التفجر الهيستيري السابق. ولما كانت الشروط الملائمة للفكر تحضر بالتزامن مع الموضوع المؤهل لإحداثها أكثر من سواه وكان البشر يعودون إلى المعجزة من أجل مواصلة هذا الموضوع وتجديده، فقد لزم أن يُقبل هؤلاء على **تصوّره**، بطريقة ما، وأولى نتائج هذا التصوّر هي الأساطير والطقوس وأنظمة القرابة.

إن الكلام على أصل الفكر الرمزي هو كلام على أصل اللغة، على الانطلاقة القوية الحقة التي تنطلق منها كل تسمية، ولنقل، على ذلك التناوب المدهش للعنف والسلام، فإذا كانت آلية الضحية الفدائية تطلق اللغة فارضةً نفسها موضوعاً أول، فقد صح القول إن اللغة تفصح أول ما تفصح عن قران الأسوأ والأفضل، عن ائتلاف الظهور الإلـهي والطقس الذي يحتفي بذكراه والأسطورة التي تذكر به. لقد ظلت اللغة طويلاً متشبعة بالمقدس وما عبثاً أن تبدو موقوفة على المقدّس ومعطاة به.

إن الدلالات الثقافية تتضمّن بعض الاعتباطية، حُكماً مادامت تنشئ التفاوت حيث يسود التناظر التام وترسي الاختلافات في صميم التماثل وتفرض ثبات الدلالات بديلاً عن دوّامة التبادل العنفي حيث يطالعنا الطاعون من جهة، وقتل الأب والسفاح من جهة ثانية، ففي كل مرة تدور آلية التمييز بين أولئك الذين لا يميّز بينهم أي شيء، نراها تخطئ الدوران حتماً، ومن الضروري أن تخطئ الدوران كي تدور بشكل فعّال يخوّلها أن تلِد الوحدة المتمايزة لكل جماعة. سوى أن البشر يعجزون داخل الثقافة الحيّة عن تعرّف الطابع الاعتباطي لهذه المدلولات بصفتها انبثاقاً من هذه الآلية المجهولة.

إن آليات التمييز والنبذ والائتلاف التي تتجذّر في التدبير التأسيسي تمارَس أولاً على هذا الأخير مولدة الفكر الديني. على أنها لا تقتصر على الديني، بل هي الآليات الضرورية لكل فكر. ولما كانت الوحيدة المتاحة لنا فلا يمكننا السماح لأنفسنا باحتقارها ولا حتى بترف اطّراحها. أكثر من ذلك، يجب أن نعرف أنها ليست على ما نظنها عليه من سوء، فما إن تمارَس خارج التدبير الأولي، ولو بإيعاز منه ـ حتى نراها تجتلي اختلافات حقيقية وتجري تحليلاً صحيحاً للظاهرات، وتحيط بمعطيات لا أثر فيها للنسبية، كمعطيات

التناسل البشري. هذه المعطيات لم **تتحول** إلى حقائق علمية بسبب قدرتنا على **التحقق** منها حديثاً في المختبرات، بل إن كونها كذلك على الدوام جعلها اليوم تُحصى في عداد الحقائق العلمية. من البيّن، إذاً، أن من الاكتشافات الأساسية ما يكون مردّه إلى التصنيع المركب (Bricolage)، لا غير.

في الافتراضات الدينية، يغلب الخطأ، بالتأكيد، لكننا، حتى في هذه الحالة، لا نكون أمام تخيّل محض أو مجانية مطلقة، كما تتصوّرهما العجرفة العقلانية والحديثة، فالديانة البدائية غير متروكة لما نظن أننا تحرّرنا منه من نزوات وأشباح وهوّامات. لكنها، بكل بساطة، تُخفق كما كنا ولا نزال نحن أنفسنا نخفق في تحديد آلية الذبيحة الفدائية. إن استمرار الإخفاق عينه، وهي سمة مشتركة بين فكرنا والفكر البدائي، هو الذي يجبرنا على اعتبار هذا الأخير مختلفاً عن فكرنا إلى أقصى حدود الاختلاف، في حين أنه يشبهه كل الشبه. وليس الترفق بالبدائي ليختلف عن تخليد البدائي نفسه، أي الإغفال المتواصل إلى أجل غير محدّد لحقيقة الضحية الفدائية.

إن الدور الأولي الذي يمارسه المسار التأسيسي في الحياة البدائية وغياب هذا الدور عنّا، ظاهرياً، وإن غيّرا في شؤون حياتنا ومعرفتنا إلى حد هائل، لا يبدّلان شيئاً في حال الإغفال الأساسي الذي لايزال يتحكّم بنا ويحمينا من عنفنا ومعرفة هذا العنف. إن العنف المقيم هو الذي يجعلنا نصِف بالاستيهام كل ما من شأنه أن ينيرنا إذا نظرنا إليه من كثب. ولنقل، إن البدائي المقيم هو الذي يحظّر علينا الإقرار بأن الخطأ، حتى على الصعيد الديني، يختلف عن الضلال الفادح كل الاختلاف، وهو الذي يمنع البشر من إفناء بعضهم بعضاً.

مازال البشر أكثر تبعية للذبيحة الفدائية مما نتصورهم عليه حتى يومنا هذا، فهم لا يدينون لها بالاندفاع الذي يجرّهم إلى السيطرة على الواقع وحسب، بل بأداة انتصاراتهم العقلية كلها، لما توفّره لهم من حماية ضرورية على صعيد العنف. وفي أساطير الفكر الرمزي ما يذكّر بالشرنقة التي تحوكها دودة القزّ لأنها لا تستطيع أن تحقق نموّها من دون هذا الملجأ.

إن تفسير هذا الكم الهائل من الاعتباطي في الثقافات البدائية يوجب تصورها أقرب إلى نقطة التحكيم التأسيسية مما نحن عليه وتصوّر هذا القرب ملتحماً مع أدنى درجات تاريخانية الثقافات المذكورة، كما يوجب اعتبار هذا التحكيم من الوفرة بحيث يغدق الاختلافات عبر مسار تأسيسي ربما كانت المجتمعات التاريخية تَعرض له صورة باهتة كلما مرّت بمرحلة اضطراب فوضوي وحققت تحوّلاً مباغتاً - إن صح التعبير - أدّى إلى تجمدها في صيغة كهنوتية متصلّبة وممعنة في التقطّع والتحَوْجُز. وبغض النظر عن المماثلة الواردة أعلاه والتي قلما نعوّل عليها، يمكن القول إن الثقافات ذات التراكبات المعقدة والمرتهنة لتكرار لغة الطقس والقرابة هي أقل **بعداً** عن الانقلاب المنظم - ويجب ألا نفهم البعد هنا بالمعنى الزمني الدقيق - من المجتمعات الأكثر حركيّة والتي يتضاءل فيها العنصر المنسّق للنظام الاجتماعي. وإذا كان الاختلاف المتصلب والدائم الحضور هو مصدر الثبات فمن المؤكد أنه لا يتلاءم مع المغامرة العقلية، وبالأخص، مع ارتقاء المعرفة إلى أصول الثقافة.

لكي يحقق البشر اكتشافات في ميدان ثقافتهم، يجب أن يفسح التصلّب الطقسي في المجال أمام براعة فكر يستخدم آليات الديني بمرونة يجهلها حتى الديني نفسه. يجب أن يبدأ النظام الثقافي بالتحرر من ذاته، وأن يجري امتصاص فائض الاختلافات من دون أن يؤدي

ذلك إلى عنف فيه من الحدّة ما يتسبب في حصول ذروة تمايزية جديدة. سوى أن المجتمعات البدائية، لأسباب نجهلها، لا تستوفي هذه الشروط، فلا تكاد تنفتح فيها دائرة العنف حتى يجري إقفالها بسرعة لا تتيح تحقق أي شيء عظيم على صعيد المعرفة.

أما المسمّى **غربياً** وحديثاً فأغلب الظن أنه، كما أوحت إلينا الملاحظات الآنفة، يتحدد بحلقة خطرة ذات اتساع ومدّة استثنائيين، بمعنى أن جوهر الحداثة يكمن في القدرة على الإقامة داخل أزمة ذبائحية متفاقمة على الدوام، لا كمن يقيم طبعاً داخل مسكن هادئ لا ينغّصه أي همّ، بل من دون أن يفقد أبداً تلك السيطرة التي تفتح إمكانات كشف لا نظير لها أمام العلوم الطبيعية، أولاً، ثم أمام الدلالات الثقافية، وأخيراً، أمام التحكيم التأسيسي نفسه.

إن تقلص نظام القرابة عندنا مقارنة بالمجتمعات البدائية يشكل بحدّ ذاته عنصراً حاسماً، فالغرب في أزمة دائمة وهذه الأزمة لا تني تتسع وتتعمق، وكلما تفكك جوهره الإثنولوجي أصبح هو ذاته. لقد كانت له دائماً دعوة أنثروبولوجية، بالمعنى الواسع، حتى في المجتمعات التي سبقت مجتمعنا، وكلما اشتد فينا وحولنا عنصر النقد اللاذع للحداثة أصبحت هذه الدعوة أشد سطوة وإلحاحاً.

إن الأزمة المعاصرة هي التي تتحكّم بجوانب المعرفة كلها وطبيعتها الجدلية وإيقاع تقدّمها. وما يملي علينا دعوتنا الأنثروبولوجية هي طبيعة المجتمع الغربي العامة. هذه الدعوة تقوى مع تسارع الأزمة، تماماً كما يسعر بحث أوديب مع احتدامها، وربما كانت هذه الأزمة هي التي تملي علينا جميع مراحل البحث بما في ذلك سياق الافتراضات النظرية والاكتشافات المتتالية. ثمة تاريخانية جذرية تتحكم بكل الأولويات في شتى ميادين المعرفة، سواء أكان البحث، بالمعنى الحرفي، هو المقصود أم سواه.

إن ثقافتنا، شأن سائر الثقافات، تتفتّت من المحيط باتجاه النقطة المركزيّة، ومن هذا التفتت بالذات تجني العلوم الاجتماعية السائرة نحو التكوّن مكاسب عقلانية ومنهجية. ذلك أن بقايا مسار التحلل هي التي تصبح مادة معرفة موضوعية، ومعها تصبح قوانين القرابة الوضعية، وبصورة أشمل، أنظمة الدلالة، موضوع معرفة تجريبية في الإثنولوجيا البنيويّة.

ما يميّز الإثنولوجيا البنيويّة جوهريّاً هو تشديدها على القانون الوضعي، بنوع خاص، فإذا كان المحظور والقانون يشكلان وجهين نقيضين لشيء واحد، فقد وجب التساؤل: أيُّ الوجهين هو الأساسي؟ إن ليفي ستراوس، إذ يطرح هذا السؤال على نحو صريح، يجزم في إجابته لمصلحة القانون.

«يحظى الزواج الخارجي بقيمة إيجابية أكثر منها سلبية، فهو يؤكد وجود الآخر الاجتماعي، . . . ولا يحظر الزواج اللُّحمي (Mariage endogame) إلا من أجل إدخال الزواج من جماعة أخرى غير العائلة البيولوجية وفرضه: وما ذلك، طبعاً، بسبب ما يترصّد زواج الأقرباء من خطر بيولوجي، بل لما ينتج من الزواج الخارجي من منافع اجتماعية»(2).

إن يكن بوسعنا إيراد عشرة شواهد في غاية الوضوح، أو ربما عشرين، فإن أقلها كاف ليثبت، بغض النظر عن مضمون المؤلّف بالذات، أن أعمال ليفي ستراوس، لا تنطبع بـ «شهوة السفاح» بل تتميّز بالطريقة التي تنفي بها الشهوة عن هذه المسألة:

---

(2) Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté,* bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1949), p. 595.

«وليس يُنظر إلى التحريم بصفته تحريماً، أي إلى الوجه السلبي للتحريم، فما هذا الأخير إلا الوجه الآخر، أو المقابل، لإلزام إيجابي هو وحده قائم وحي...

«ليست تحريمات الزواج تحريمات إلا بصفة ثانوية وفرعيّة. إنها إجراء يطبق على فئة من الأشخاص قبل أن يصبح تحريماً على فئة أخرى. وما أشد تبصّر النظرية الطبيعية التي يعتنقها السكان الأصليون، في هذا الصدد، مقارنة بشروحات كثيرة معاصرة! ليس في الأخت والأم والابنة ما يجردهن من أهليتهن للزواج بصفتهن كذلك. بل إن السفاح محال اجتماعياً قبل أن يكون أثيماً خلقياً.

ليس السفاح قانوناً يحظّر الزواج بالأب أو الأخت أو الابنة بقدر ما هو قاعدة تفرض إعطاء الأم أو الأخت أو الابنة إلى الآخر»[3].

لقد سبق أن حسمنا نحن أنفسنا هذه المسألة الأولية، وفي اتجاه معاكس لنظرية ليفي ستراوس، بإحلالنا المحظور في المرتبة الأولى. وما أملى علينا القول بأولوية المحظور هذه إنما هو مجموع الحلول المقترحة، فالمقايضة الوضعية ليست إلا الوجه الآخر الإيجابي للتحريم. إنها نتيجة سلسلة من المناورات التي تهدف إلى إبطال التحريم منعاً لكل ما يمكن أن يولد منافسة بين الذكور، فالبشر الذين أرهبهم سوء التبادل اللُّحمي (Réciprocité endogamique) تراجعوا عنه ليعودوا إلى حسن التبادل من خلال مقايضة الزواج الخارجي (Echange exogamique)، فلا نستغربن في ظل نظام يعمل بانسجام أن تنتقل وضعيّة القانون إلى الواجهة مع تلاشي الخطر التدريجي. إن القوانين الزواجية هي أشبه، في الأساس، بمشاهد

---

(3) المصدر نفسه، ص 596.

الباليه المكتملة الهندسة والنظام التي يؤدّيها ممثلو المسرحية الكلاسيكية في غفلة منهم تحت تأثير المشاعر السلبية الغريبة كلياً عن فن الرقص، كالغيرة والكَيد الغرامي.

لقد كان ليفي ستراوس على صواب، طبعاً، حين قلل من دور الهلع والزغزغات الناشئة في موازاته والتي تشكل، هي الأخرى، دلائل **أزمة**، بصفتها ظاهرات ثقافية. سوى أن ذلك لا ينفي أولوية المحظور الذي يكفي، لكي نحسم النقاش لمصلحته، أن نعرف أن الحلّ النقيض يحوّل دخول مجتمعنا في البانوراما الإثنولوجية الشاملة إلى مشكلة مستعصية.

ولو جعلنا من القانون العنصر الجوهريّ لاقتلعنا من البشرية مجتمعاً هو مجتمعنا بالذات مجرّداً من القوانين الوضعية يقتصر عملياً على محظور أساسي هو محظور الزواج الخارجي. وإذا كانت البنيوية لا تجد حرجاً في التأكيد على خلوّ مجتمعنا من كل فرادة، فإنها بتشديدها على القانون تمنحه فرادة مطلقة لا مثيل لها. ولا غروَ، فإن محاولة وضع هذا المجتمع في أدنى درَك هي أيضاً ودائماً محاولة لإحلاله في المقام الأول بعملية نبذ ذاتي تؤول إلى المقدّس، فلكي نجعل من أنفسنا بشراً كالآخرين يجب أن نتخلى عن مرتبة الأولوية التي يقول بها ليفي ستراوس ونقنع بفرادة مجتمعنا **النسبية**.

لماذا يعطي ليفي ستراوس الأولوية للقانون؟ لأنه اهتدى إلى الطريقة التي تسمح له بتنظيم بُنى القرابة على نحو يخوّله سلخ أحد قطاعات الإثنولوجيا عن الانطباعية. كل ما في نظريته يتصل ضمناً بهذه المهمّة. إن أولوية النظام على المحظور تدل على اختيار هذا العالِم الإثنولوجي للإثنولوجيا، وبالتالي، فكل ما يمكن إحصاؤه من أسباب مردّه إلى سبب واحد هو تاريخانيّة العلم في أثناء تكوّنه، وأول ما يدرك النضوج هو القانون الوضعي. إن مرحلة البنيوية هي

مرحلة تهاوي الأنظمة في كل مكان، تقريباً. وعلى العلم أن يزيل الأنقاض كي ينكشف المحظور للعيان نظير صخرة انحسرت عنها الرمال، ويعاود فرض نفسه بكل ما فيه من جوهري، هذه المرة.

إن الدليل على أولية المحظور هو استمراره حتى الأخير وصموده في أحرج مراحل الأزمة بعد زوال النظام بالكامل. لم يخرج المحظور من الظل يوماً بل كان ولايزال مقيماً في عزلة ذبائحية تحمي الاختلافات الأساسية وتتواصل في أيامنا عبر تبجّحات المخالفة والانتهاك.

لقد كان الفشل، على الدوام، مصير الجهود المبذولة للوصول إلى جوهر الثقافة ومصدرها، انطلاقاً من المحظور. وهي، بقدر ما كانت تقصّر عن بلوغ أقصى حدود الفشل، كانت تبقى عقيمة، إذ لم يفهمها أحد. تلك هي حال **الطوطم والمحرّم**، بالدرجة الأولى، فقد أكّد فرويد في هذا الكتاب علناً أولوية المحظور على قانون الزواج الخارجي. وما كانت لتفوته المقاربة التي سيتبناها ليفي ستراوس لكنه عمد إلى استبعادها بشكل قاطع:

«حين ننسب القيود الجنسية الخاصة بالزواج الخارجي إلى مقاصد اشتراعيّة، لا نوضح الأسباب التي من أجلها أنشئت هذه المقاصد، ولا من أين يأتي، في خاتمة الأمر، رهاب السفاح الذي لابدّ من اعتباره أصل الزواج الخارجي».

يأتي المحظور في المرتبة الأولى. لكن هذه الأولوية، كما نرى، يجري تمثلها دائماً من زاوية «الرهاب»، فإن شئنا التساؤل بشأن أصل المحظور في إطار الاكتشافات الحديثة، وجب علينا «العودة إلى فرويد» من دون التخلي عن وجهة النظر البنيوية.

ذلك، في اعتقادنا، ما كان جاك لاكان ينوي فعله، هو ومن

لف لفه حين تبنّوا كلمة السر القائلة بـ «العودة إلى فرويد». إنّه لمشروع جوهريّ ومجرّد تصوّره شأن مهم، لكن فهم «العودة إلى فرويد» بمعنى العودة إلى التحليل النفسي، يجعله، برأينا، محكوماً بالفشل.

لقد بيّن ليفي ستراوس أن تصوّر العائلة الأولية يجب أن يتم انطلاقاً من نظام القرابة. هذا الانقلاب الكلي يبقى مشروعاً في حال أعطينا الأولوية للمحظور لا للنظام. وكما قلنا، يجب أن نفهم العائلة من زاوية المحظور لا المحظور من زاوية العائلة، فإن يكن من بنيويّة جوهرية فهي هذه، مما يخوّلنا الاعتقاد بعدم وجود قراءة بنيوية للتحليل النفسي. ذلك ما سنعمل في الفصلين الأخيرين من كتابنا على تبيانه، تحديداً، إذ لابد لكل مقارنة بين البنيوية والتحليل النفسي من أن تقود إلى تفجّر هذا الأخير وتصفيته، وفي الوقت نفسه، تحرير الحدوسات الفرويدية الأساسية ومحاكاة التماهيات والقتل الجماعي في **الطوطم والمحرّم**.

أما لاكان فقد استدار، بعكس ليفي ستراوس، نحو المفاهيم التحلينفسية الكبرى، لاسيما عقدة أوديب التي نظنه أراد أن يجعل منها المحرّك لكل مسار تبَنيُني والمدخل إلى المجال الرمزي، فإن يكن ثمة ما لا يسمح به المفهوم الفرويدي فهو هذا، أيّاً تكن التوابل المختارة لتطيبه. ومع أن لاكان ظلّ يجاهر بالأمانة المطلقة لكل ما تفوّه به فرويد فقد آل به الأمر ضمناً إلى استبعاد جميع النصوص التي من شأنها أن توضح العقدة. وقد كان ذلك خطأ فادحاً، على أي حال، لأنه فوّت عليه الحدوسات الحقيقية ولم يتخلّص من «الأوديبية» التي تزخر بها النصوص الفرويدية.

يجب أن نتذكر أن لا وجود لدى فرويد خارج هذه النصوص وسواها من النصوص المماثلة، لما يبرّر دور منقِذ الموقف (deus ex machina) المنسوب إلى عقدة أوديب، فإذا كنا لا نستند إلى نصوص

المعلّم ولا إلى أي تصويب متماسك لها أو قراءات إثنولوجية من أي نوع، فقد وجب أن نوضح لماذا لا نزال نصرّ على جعل «عقدة أوديب» «ملكاً وأباً» لكل شيء، حتى بعد تفريغها وتجريدها إلى أقصى حدود التفريغ والتجريد المالارميين(*) اللذين يجعلانها مستحيلة الإدراك في النهاية.

هذا الفشل الأولي والأساسي تتردد أصداؤه في كل مكان. وذلك أمر مؤسف، لأن مفاعيل المرآة التي تتضاعف في العالم المعاصر من غير أن يفطن لها أحد عادة قد انكشفت وتم رصدها هنا. وإذا كانت توصف لسوء الحظ، بأنها خيالية ويجري ربطها بنظرية فرويدية في النرجسية (Narcissisme)، أي برغبة تبحث عن انعكاسها في كل مكان، فإننا نرى في النرجسية الفرويدية ونظيرتها النرجسية الأدبية في القرنين التاسع عشر والعشرين أسطورة تمكن لها رغبة لم تعد تجهل أن استيلاءها على الموضوع يفرض عليها إخفاء انكساراتها دائماً والاعتداد بأنها تملك تلك الاستقلالية الرائعة التي نبحث عنها بيأس في شخص **الآخر**. النرجسيّة هي الحقيقة معكوسةً، لأننا، متى أقفلت المحاكاة على نفسها في حلقة التبادل العنفي وتعذّر عليها الارتباط إلا بمنافسها ولم يعد يقوى على لجمها إلا ما يعترض مدّها الجارف، نؤكد من خلالها أن **المِثل** (*Le Même*) يستهوينا **والاختلاف الكلي** (Le Tout autre) يخيّب آمالنا، في حين أن ما يستهوينا، في الواقع، هو **الاختلاف الكلي**، **والمِثل** هو ما يخيب آمالنا، أو كل ما نعتبره كذلك في الحالتين.

يجب أن نبحث عن مفتاح عمليات التبنيُن في كل تعالٍ (Transcendance) تتجسّد فيه وحدة المجتمع لا في ما يفكك هذا

(*) نسبة إلى الشاعر الفرنسي ستيفان مالارميه (Stéphane Mallarmé) (1842 ـ 1898).

التعالي ويمحوه ويدمّره مُتسبباً في إغراق البشر مجدّداً في محاكاة العنف اللامتناهي. لا شكّ أن الأزمة المستدامة في العالم المعاصر تخلع على بعض وجهات النظر الفرويدية المجدِّدة حقيقة جزئية ونسبية وغير مباشرة، سوى أن المشروع بمجمله لا يقلّ عن النرجسية إصراراً على النظر إلى الأمور بالمقلوب ولا يتيح حتى إدراك البنى المتزامنة، في حين أن من شأن الإدراك الحقيقي أن يكشف ما وراءه الخاص ويُظهر، في الآن ذاته، فطنة محاولة كتلك التي في **الطوطم والمحرّم**.

إن التمسّك الوثوقي الجازم بالشكلانية يفضح دائماً حال العجز عن إجراء قراءة وافية للشكل، فإما أن نبقى أمناء للتحليل النفسي ونحدد موقعنا قبل الثورة الليفي ستراوسية في مجال القرابة، وإما أن نُعرض عن التحليل النفسي فننقل هذه الثورة إلى قلب المحظور بالذات، ومتى اهتدينا إلى الأصل كمشكلة حقيقية استأنفنا ورشة العمل التي كان قد بدأها فرويد في **الطوطم والمحرّم**.

إن الفكر اليوم مريض كعادته عندما يتقدّم. ثمة علامات مَرَضية مؤكّدة تطالعنا في الأماكن التي لايزال فيها حيّاً، وهي جدّ نادرة. لقد وقع الفكر في شرَك الدائرة التي يصفها أوريبيدس في أعماله المسرحية، وكلما رغب في الخروج منها وجد نفسه يمعن في الغوص فيها، وكلما قصر شعاع هذه الدائرة تسارع دوران الفكر في دائرة تضيق عليه وتضيق باستمرار. هذه الدائرة هي دائرة الهُجاس (Obsession) بالذات، وما من هجاس مجرّد، كما تتصور الضدعقلانية الموسوسة والمنبسطة على مد النظر. أما إفلات الفكر من الدائرة فلا يكون بخروجه منها بل ببلوغه، إن استطاع، نقطة مركزها من دون أن يقع في الجنون.

يؤكّد الفكر حالياً عدم وجود نقطة ارتكاز محورية، وما ذلك إلا لأنه يسعى إلى الخروج من الدائرة ليتحكم بها من خارج. تلك

هي المبادرة المعتبرة ريادية والتي يريد أصحابها أيضاً تطهير أفكارهم لكي يفلتوا من دائرة الأسطورة، ولو استطاعوا لما توانوا عن تجريد مبادرتهم من كل إنسانية. ولمّا كان الشك يُحكِم عليهم الخناق، فقد كانوا دائماً يحاولون تعزيز «عامل العِلّمية» على نحو يجعلهم، في تعاميهم عن تخلخل القواعد، يخوضون في نظريات شائكة ويكثرون من الرموز المبهمة ويبطلون كل ما لايزال يشبه المعقول من الفرضيات، طاردين بلا شفقة آخر الكرام المحبطين من الرحاب المهيبة.

ومتى بلغ الفكر مركز الدائرة أدرك تفاهة آخر الطقوس الذبائحية الأخيرة هذه، ورأى الأخيرة أن الفكر الأسطوري لا يختلف أساساً عن الفكر الذي ينتقد الأساطير مرتقياً إلى أصل نشأتها. ذلك لا يعني أن هذا الفكر مشبوه في أساسه، حتى ولو لم يتوصّل إلى تطهير ذاته كليّاً من الرواسب الأسطورية، وأن معاودته الصعود ليست حقيقية. إذ لا ضرورة لابتكار لغة جديدة، ولا داعي للقلق لأن «البحث» معدّ للوصول إلى نتيجة والضياع لن يستمر إلى ما لا نهاية، فالتفكير يسهل يوماً بعد يوم، أو ربما أن عدم التفكير بات أصعب، فالحواجز الذبائحية، ولو كانت لاتزال تحجب الحقيقة، آخذة بالتآكل، وما يتسبب في تآكلها هو مساعينا الخصامية الرامية إلى تعزيزها والاضطلاع بها مجدّداً. لقد بات البحث على وشك بلوغ غايته لأن ثمة مساراً تراكمياً قيد التحقق، ولأن نتائج السجالات مخزنة ومنظّمة ومعقلنة بإحكام، ولأن برج بابل العلم الوضعي يوغل صعداً نحو السماء، بل لأن برج بابل المعرفة الوضعية قد شارف على الانهيار ولم يعد بمقدور أي قوة أن توقف كشف العنف بالكامل، ولا حتى العنف نفسه بعدما تسبب البشر أنفسهم وواقع النمو الهائل في حرمانه من وسائل التحرّك الحرّ التي كانت تؤمّن له بالأمس فاعليّة الآلية

التأسيسية وكبت الحقيقة. لقد بات الفخّ الذي نصبه أوديب الغربي لنفسه على وشك الإطباق، وسيُطبق عليه، بالتأكيد، ساعة يوفي هذا البحث إلى نهايته، لأن الفخ والبحث هنا أيضاً واحد.

لقد بات العنف يسيطر علينا اليوم علناً في صورة التسلّح التكنولوجي المفعمة بالهول والضراوة. سوى أن «أصحاب الخبرة» يقولون لنا من غير أن يرفّ لهم جفن، وكأن الأمر في غاية البداهة، إن ما سيلجم العالم بأسره ويقف به عند حدود الاحترام النسبي هو هذا، بالضبط. ها هو جماح العنف الذي طالما سخر منه وتجاهله أهل السياسة في العالم الغربي يعاود ظهوره، وبشكل غير متوقّع، في أفق الحداثة. ها هو مطلق الثأر الذي كان بالأمس إلهيّاً يعود إلينا بحلّة من الأرقام والقياسات الدقيقة، محمولاً على أجنحة العلم، هذه المرة. ويزعمون أن ذلك سيمنع المجتمع الكوني من تدمير نفسه!... المجتمع الذي يضمّ الآن، أو سيضمّ غداً، البشرية قاطبة.

وما أكثر ما سيقال إن البشر وضعوا أنفسهم، أو آخرون وضعوهم، للمرة الأولى، بالعنف أم بالحقيقة التي يدعون أنهم يحملون مشاعلها، أمام هذا العنف نفسه وهذه الحقيقة بالذات، في مواجهة خيار واضح وفي منتهى العلمية، بين الدمار الشامل والتخلي الكلي عن العنف.

أخيراً، قد لا يكون من باب المصادفة أن توافق هذه الأحداث البارزة التقدّم الحقيقي للعلوم المدعوة إنسانية وأن يعاود العلم صعوده البطيء والمحتّم نحو الضحية الفدائية والبدايات العنفية لكل ثقافة إنسانية.



تتلقّف البنيوية الإثنولوجية الاختلافات حيثما وجدت. وقد لا

نرى فيها، إذا اكتفينا بالنظر إلى سطح الأمور، إلا مجرّد نقيض لإثنولوجية أقدم هي إثنولوجية ليفي برول (Lévy-Bruhl) الذي لم يكن يلحظ ظلاً للاختلاف أنّى كان. ولما كان هذا الأخير يسلّم في سياق ما كان يحسبه اجتلاء لوجوه «العقلية البدائيّة» من بعض مظاهر الأساطير والديني، بوجود حالة عجز دائمة عن إنشاء التمييز لدى الأستراليين الأصليين، أولئك الذين تصوّرهم بالكاد قادرين على إدراك الفرق بين البشر والكانغورو، فقد ردت البنيوية على الفصل الذي يتحدث عن الكانغورو بقولها إن لدى الأستراليين أشياء كثيرة يعلمونها لعلماء الإثنولوجيا.

يهيّأ لنا أحياناً أن ما يصحّ في النظريات الجمالية والموضة، عموماً، يصح في إثنولوجيا القرن العشرين، وأن بدائيي ليفي برول الغارقين في ضباب الانخطاف الصوفي قد حل مكانهم لاعبو الشطرنج البنيويون، مصنعو الأنظمة الثابتة، أمثال بول فاليري الذي يتقن لعبة النظم في قصيدته **البارك الفتية** (*La Jeune Parque*)، فنحن لا نفتأ نترجح بين طرفين نقيضين يوهمان بالتغيير عن طريق مبالغات تبخس قيمتها يوماً بعد يوم، إلا أنهما قلما يغيّران شيئاً، في الواقع.

صحيح أن للفكر البدائي قطبين هما: الاختلاف واللاإختلاف، ونحن في كلا الحالتين، نشهد تعلّقاً بأحدهما واستبعاداً مطلقاً لكل ما يتمحور حول الثاني . على أن التناوب في الإثنولوجيا ليس مجرّد تناوب تكراري.

لا يسعنا أن نصنّف ليفي برول والبنيوية في الخانة نفسها لأن للبنى المتمايزة استقلالية عينية وواقعاً نصّياً ليس للمقدّس مثله، أو أنه لا يملك مثله إلا في الظاهر. إن التحليل البنيوي يعجز عن قراءة كل شيء لكنه يفهم جيداً ما يقرأ، فضلاً عن كونه يملك قيمة علمية مستقلّة لا يمكن لأعمال ليفي برول أن تدعي مثلها.

ما سبب ذلك يا ترى؟ السبب أن المقدّس هو تدمير عنفي للاختلافات، قبل أي شيء آخر، ويستحيل أن يظهر اللااختلاف في البنية من حيث كونها بنية. وإنما يظهر اللااختلاف، كما رأينا في الفصل الثاني، بصورة اختلاف جديد لئن أمكن أن يكون ملتبساً، مزدوجاً، مُتعدّداً، خياليّاً، مسيخاً، فإنه يبقى غنيّاً بالدلالة. وفي **ميثولوجيات،** مثلاً، تظهر المسوخ إلى جانب التابير (Tapirs) والبيكاري (Pécaris)، كما لو كانت أجناساً رديفة. ولعل المطلوب هو هذا، فكل ما ينمّ في الأساطير على لعبة العنف التي تتمثّل في تدمير الدلالات وتوليدها يستحيل إدراكه مباشرة، وكل ما يجعل من الأسطورة رواية لنشأتها الذاتية لا يعدو أن يكون نسيج كنايات مُلغز. إن البنيوية فلا يسعها اختراق هذا اللغز لأنها لا تعنى إلا بالأنظمة الاختلافية ولا وجود لديها لسوى هذه الأنظمة.

طالما المعنى «بخير»، فالمقدّس يلزم حال الغياب. ولما كان خارج البنية، فمن الطبيعي ألا تصادفه الإثنولوجية البنيوية في طريقها. إن البنيوية تتسبب في إخفاء المقدّس، إذاً، وليس لنا أن نلومها على هذا الإخفاء الذي يشكل تطوّراً حقيقياً، لأنه، تام ومبرم للمرة الأولى، وحتى لو كان مصحوباً بتحيّز أيديولوجي، فإنه ليس نتيجة هذا التحيّز، على الإطلاق. تشكل البنيوية مرحلة ضرورية، وفي الآن ذاته سلبية، لاكتشاف المقدّس، فهي تسمح بالإفلات من خليط الماضي المعقّد والعصيّ على الحل، وبفضلها سيتاح إنشاء الربط المفصلي بين محدوديّة المعنى والبنية وبين سرمديّة المقدّس، ذلك الخزّان الذي لا ينضب والذي منه تنبع جميع الاختلافات وفيه تصبّ.

لقد بات معروفاً أن المقدّس يملك بلا منازع حيثما توقف النظام الثقافي عن العمل أو لم يباشره بعد، فضلاً عن كونه يسيطر

على البنية التي يلدها وينسّقها ويسهر عليها ويعمل على استمرارها من جهة، ويقسو عليها إذ يفكّكها ويحولها ويدمّرها على هواه من جهة ثانية. لكنه ليس حاضراً في البنية بالمعنى الذي يراد به الحضور في أي مكان آخر.

تُظهر البنيوية كل ذلك بجلاء لكنها تعجز عن قوله لأنها بإغلاقها على نفسها داخل البنية تبقى أسيرة **التزامن**، وبالتالي، تعجز عن اكتشاف التغيير من حيث كونه عنفاً وارتعاباً من العنف. هنا حد لا تتخطاه البنيوية. وهذا الحدّ هو الذي يجعلها تعتبر اختفاء المقدس أمراً في غاية الطبعية، فلا تملك الردّ على من يسألونها «إلى أين انتقل المقدّس؟» كما لا يسعها الرد على من يلومها على استغلال الثنائيات التعارضية. وقد كان حريّاً بها أن تجيب أنه يستحيل أن يوجد أكثر من متنافسَين أو فريقين متخاصمين في النزاع الواحد، وما إن يظهر ثالث حتى يتّفق الاثنان ضدّه أو يتفق هو مع أحدهما ضدّ الآخر.

يؤخذ على البنيوية «رتابتها»، كما لو كانت الأنظمة الثقافية موجودة، فقط، لتسلية متذوّقي الجمال الفني، أو أن هنالك أنواعاً من القيثارات لا ينحصر سلّمها الصوتي بالوترين اللذين تضرب عليهما البنيوية باستمرار. وإذا كانت البنيوية متهمة بأنها لا تتقن اللعب على القيثارة الثقافية، فإن عجزها عن توضيح الاختلاف بين الأنظمة الثقافية والقيثارات يحول دون دفعها هذه التهمة.

إن تخطي حدود البنيوية يوجب التركيز على الدلالات المشبوهة التي تعني الكثير والقليل معاً، كالتوائم والأمراض وجميع أشكال العدوى والالتياث (Contamination) وانقلابات المعنى المبهمة والتنامي والتناقص والنموّ الزائد والتشوّهات والمسيخ والعجيب في مختلف أشكاله من غير أن ننسى، طبعاً، الانتهاكات الجنسية وغير

الجنسية، وأعمال العنف والاستثناءات، لاسيما عندما تحصل في مواجهة إجماع الجماعة الواضح. ونحن منذ الصفحات الأولى من كتاب **النّيء والمطبوخ** (*Le Cru et le cuit*) نرى علامات النشأة الأسطورية تتكاثر من سفاح وثأر واعتداء بالأيدي على أحد الإخوة أو الأصهار، وتحوّلات وأحداث تدمير جماعي. كل هذه أحداث تمهيدية لأعمال تأسيس وإبداع تنسب إلى أبطال ثقافيين موتورين.

جاء في إحدى أساطير البورورو (M 3) أن الشمس أمرت سكان قرية بكاملها أن يجتازوا ساقية على ظهر عبّارة جد واهية، فكانت النتيجة أن قضوا كلهم باستثناء البطل الثقافي «الذي تأخر في الوصول بسبب تشوّه ساقيه»، لكن هذا البطل الذي كتبت له وحده النجاة عاد فبعث جميع الضحايا أحياء على نحو يوحي بالتمايز والتصنيف: «فالذين جرفهم الإعصار أصبح شعرهم متموّجاً، أجعد، والذين غرقوا في الماء الهادئ أصبح شعرهم رفيعاً وأملس. باختصار، لقد ردّهم إلى الحياة فئات منفصلة وعلى أساس انتقائي». أما أسطورة التينتيهارا (M 15) (Tenetehara) فتخبرنا عن بطل ثقافي رأى أهالي القرية الذين تجمعه بهم صلة القربى يطردون فليونه (Filleul)، فاستولى عليه الغضب وأمر هذا الأخير أن يجمع ريشاً كثيراً ويكدسه حول القرية، حتى إذا اجتمع له منه ما يكفي أضرم فيه النار، فشرع أهالي القرية الذين حاصرتهم النيران من كل صوب يتراكضون في كل اتجاه من دون أن يمكنهم النجاة. ورويداً رويداً أخذ صياحهم يتبدّل إلى نَخير بسبب تحوّلهم جميعاً إلى خنازير برّية، بينها البيكاري. والذين استطاعوا منهم الهرب إلى الغابة أصبحوا أسلافاً للخنازير البرّية التي نعرفها اليوم. ولم يلبث توبان (Tupan) أن أقام فليونه مارانايوا (Maranywa) سيداً على الخنازير».

وفي إحدى التنويعات القصصية المثيرة للاهتمام أن البطل الثقافي راح ينفث «في الغيوم دخان التبغ الذي تولّى السكّان بالذهول. ولما أمرهم الإله: «تناولوا طعامكم!» حسبوا أنه يأمرهم بالمجامعة: «فاستسلموا لأعمال الحب وهم يطلقون النخير المعتاد». وهكذا تحوّلوا كلهم إلى خنازير برّية.

يلفتنا هنا المعنى «الصوفي» للتبغ والمخدّر عموماً، في الممارسة الشامانية وسواها من الممارسات. إن مفعول التبغ يقوي دوار الأزمة الذبائحية. وقد أضيف إلى مشهد التبادل العنفي المرموز إليه في الأسطورة الأولى بـ «التراكض في كل اتجاه»، مشهد الاختلاط الجنسي في الأسطورة الثانية، وهو ثمرة فقدان واضح للدلالات...

أما إذا كان ليفي ستراوس لا يرى الأزمة الذبائحية هنا، فإنه يدرك جيداً أن توليد الدلالات، أو إعادة توليدها، هو المقصود:

«من الواضح أن الأساطير التي أنشأنا المقاربة بينها تقدّم الكثير من الحلول المبتكرة لمشكلة الانتقال من **الكميّة المتصلة** (Quantité continue) إلى «**الكمية المعزولة**» (Quantité isolée) (ص 61). من هنا كانت عبارة عن آلات لإنتاج الدلالة: «إن الكمية المعزولة هي التي يمكن انطلاقاً منها وحدها إنشاء نظام من الدلالات في أي مجال كان» (ص 61).

غير أن ليفي ستراوس يرى في إنتاج المعنى دائماً قضية منطقية محض ووساطة رمزية. إن لعبة العنف تبقى مخبأة، واستعادتها ضرورية لا من أجل التذكير بالجانب «العاطفي» للأسطورة المكتنفة بالهول والعجب وحسب، بل لأنها تمارس الدور الأول من كل النواحي، حتى من ناحية المنطق والدلالات. إنها مصدر الموضوعات

كلها، لذا كانت الوحيدة القادرة على تحقيق مطلق التماسك لها بإخضاعها لقراءة يمكن القول إنها حقاً ثلاثيّة الأبعاد هذه المرة، مادامت قد اهتدت إلى **النشأة** وهي وحدها قادرة أن تمنح الأسطورة **وظيفة** أساسية من دون أن تفرّط **بالبنية**.



إن طريقة التحليل التي تكوّنت لدينا في الفصول الأولى من هذا الكتاب، انطلاقاً من التراجيديا الإغريقية لم تجدِ حتى الآن أقله في الأمثال المتطورة بعض الشيء إلا في مجال تفكيك رموز الأساطير التي تشكل هذه التراجيديات تفسيراً أولياً لها. على أننا سنحاول في خاتمة هذا الفصل أن نبيّن أن هذه الطريقة تحتفظ بكامل فاعليتها خارج التراجيديا والميثولوجيا الإغريقية.

ولما كنا قد خصّصنا الفصلين الأخيرين، أقله في جزء منهما، لمحظورات السفاح والقوانين الزواجية التي افترضنا ارتباطها هي أيضاً بالعنف التأسيسي، فقد يكون من المجدي الوقوع على أسطورة تؤكّد هذه النشأة ومعها مجمل الفرضية المذكورة. ولعل الأسطورة التي سنقوم بتحليلها أن تتيح لنا بلوغ هذا الهدف المزدوج[4]. إنها مستقاة من تراث الهنود التسيمشيان (Tsimshian) الذين يأهلون الشاطئ الكندي على المحيط الهادئ، ويمكن تلخيصها كالآتي:

---

(4) Franz Boas, *Tsimshian Mythology* (Report of the Bureau of American Ethnology, XXXI, 185, nº 25). Voir aussi Stith Thompson, ed., *Tales of the North American Indians* (Bloomington: Indiana university, 1968), pp. 178-186.
Ce Mythe est resumé dans: Claude Lévi-Strauss, *La Geste d'Asdiwal* (Annuaire de l'école pratique des hautes études, VIe section, 1958-1959), et *Les Temps modernes*, 1081-1123.

وقع أمير شاب في غرام ابنة خاله التي فرضت عليه من باب القسوة والغرور، أن يبرهن لها عن حبّه الكبير بتشويه خلقته، فما كان من الشاب إلا أن شطب خدّه الأيسر ثم الأيمن. ولما رأته الأميرة على هذه الحالة رفضته ساخرة من قبحه، فمضى الأمير هائماً على وجهه وقد بلغ منه اليأس مبلغاً جعله لا يفكّر إلا بالموت. ومازال على هذه الحال إلى أن حطّت به الرحال في ربوع **الزعيم الطاعوني** (*Chef Pestilence*). وكانت تحيط **بسيّد العاهات** هذا حاشية من المعتوهين والمشوّهين الذين يصيّرون كل من يردّ على نداءاتهم على شاكلتهم، فلما رأى زعيم النتن أن الأمير يحاذر الردّ عليهم تجنباً لكل علاقة معهم رضي أن يردّ إليه جمالاً يفوق ذاك الذي كان له من قبلُ، فوضع الزائرَ يغلي في قِدر سحري، وما هي إلا لحظات حتى خرج منه عظاماً مبيّضة ومطهّرة قفزت عليها ابنة الزعيم مرات متتالية، فانبعث منها أميراً باهر الجمال.

بعدها جاء دور الأميرة لكي تغرم بابن عمتها والأمير لكي يفرض على ابنة خاله كل ما سبق أن فرضته عليه، فشطبت الأميرة وجهها من الجانبين ورفضها الأمير باحتقار. ولما قصدت الزعيم الطاعوني راغبة في استعادة جمالها ناداها جلساؤه، فردت على نداءاتهم، مما أتاح لهؤلاء المقعدين أن يجعلوا الأميرة التعيسة الحظ على **شاكلتهم،** لا بل إنّهم فعلوا ما هو أدهى من ذلك، إذ كسروا عظامها، ومزّقوا أعضاءها، وطرحوها خارجاً تعاني سكرات الموت.

لقد قيض للقارئ، من دون شك، أن يطلع في سياق السرد على عدد من الموضوعات التي باتت مألوفة لدينا بفضل التحاليل السابقة، فإن جميع أشخاص الأسطورة إما أن يشوّهوا أشخاصاً آخرين وإما أن يفرضوا على الآخرين تشويه ذواتهم، إن لم يحاولوا عبثاً تشويههم أو، ربما، تشويه أنفسهم، والنتيجة نفسها في كل

الحالات. لا يمكننا ممارسة العنف ما لم نتعرّض للعنف، تلك هي قاعدة التبادل. من هنا كان جميع أشخاص الأسطورة يؤولون بتأثير من بعضهم بعضاً إلى **التماثل**. إن الخطر الذي يتهدّد زوّار الزعيم الطاعوني بالوقوع في أيدي جماعة المقعدين يكرّر العلاقة القائمة بين الأمير وابنة خاله. وليس الطاعون والإعاقة، هنا، إلا ليرمزا على إلى حقيقة واحدة، هي الأزمة الذبائحية.

كذلك رأينا في العلاقة بين الأمير والأميرة أن المرأة كانت مسيطرة والرجل خاضعاً، في البداية. هي تمثّل الجمال وهو يمثل القبح، المرأة لا تشتهي والرجل يشتهي. لكن العلاقة انعكست لاحقاً. هنا اختلافات تزول، وتناظر لا يني يتوالد، غير أنه يستحيل الاستدلال عليه انطلاقاً من اللحظات المتزامنة ولا يمكن إدراكه إلا بجمع اللحظات المتعاقبة. هنا يكمن اللاإختلاف في الأزمة الذبائحية، أي الحقيقة التي يتعذّر بلوغها على بطلين يعيشان هذه العلاقة بصورة اختلاف مترجّح. وإن لنا من تناظر جانبي الوجه اللذين جرى شطبهما، على التوالي، ما يدلّ على تناظر العلاقة الشاملة ويكرّره، فنحن، باستثناء الخاتمة، نجد المعطيات نفسها من الجانبين، ولكن ليس في اللحظة ذاتها.

إن العلاقة بين ابن العمة وابنة الخال وشعب الزعيم الطاعوني هي نفسها بين الأبطال المتنازعين في **أوديب الملك** والطِّيبِيِّين المصابين بالطاعون، حيث يوجب الإفلات من العدوى تحاشي الرد على نداء الإخوة الأعداء. أما على مستوى الجلساء، أي الجماعة، فكلام الأسطورة موضوعي وهي تفعل ما فعلناه في فصولنا الأولى، إذ تختصر طريق الاختلاف المترجح، ومن حقها أن تفعل ذلك لأن مردّه إلى التماثل. هنا تظهر الإعاقة المتبادلة مباشرة بصورة فقدان للاختلاف **وتحوّل إلى التشابه** على أيدي أناس سبق لهم أن جعلهم العنف متشابهين. وكيف لا نرى أن المقصود بذلك هو الأزمة

الذبائحية إذا كان التحوّل إلى المشابهة، في الآن عينه، تحولاً إلى المسيخ؟ ولمّا كان المقعدون **أصناء** بعضهم، فقد لزم أنهم أيضاً، مسوخ كما تقضي به كل أزمة ذبائحية.

ترمز الإعاقة إلى عمل الأزمة بشكل غير اعتيادي. ومن الواضح أنها تتمثل في خلق المشوّه والمنفّر، والقضاء على كل ما يميز ويتخطّى ويستجدّ. هذا المسار يخلع على الكائنات طابع الانتظام الموحِّد مُبطلاً كل ما من شأنه أن يُنشئ التمايز في ما بينها **ولكن من غير أن يفضي بها إلى التناغم والانسجام**. من هنا كانت فكرة البتر المشوِّه والمشنّع تعبّر عن فعل العنف المتبادل بقوة، وتكثّفه إلى حد أنها تصبح، مرة أخرى، مستهجنة وغامضة وأسطورية.

لقد عرض ليفي ستراوس لأسطورتنا هذه في كتابه **ملحمة أسْديوال** (*Geste d'Asdiwal*). واصفاً إياها بأنها «قصة صغيرة مرعبة»، والأحرى أن يُقال إنها قصة استثنائية تطلعنا على هول العلاقات بين البشر في العنف المتبادل. ولابد من التوقف عند تسمية **قصة** (Roman). هذه الأسطورة، وإن تكن غريبة عن العالم الغربي، تطلق، من خلال تصويرها العلاقة بين ابن العمة وابنة الخال، محفزاً هو، بطبيعة الحال، محفز الخصومة التراجيدية أو سوء التفاهم الهزلي في المسرح الكلاسيكي، لكنه، أيضاً، شديد الشبه، بالحب ـ الغيرة في الرواية الحديثة، كما نراه لدى ستاندال وبروست (Marcel Proust) ودوستويفسكي[5]. أما ما يمكن استخلاصه من عِبَر تتوارى خلف الغرابة الظاهرة لهذه الموضوعات فالحديث عنه يطول.

---

(5) René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Le Livre de poche, 1978). (N.D.E. 1980),

[انظر أيضاً: رينيه جيرار، **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**، ترجمة رضوان ظاظا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)].

ما طالب به الأمير والأميرة بعضهما وحصلا عليه الواحد من الآخر هو عين الفقدان العنفي للاختلاف الذي أنزلته حاشية الزعيم بأولئك الذين بلغ بهم الجنون حدّ الانضمام إليهم، وفي ذلك دليل على زوال الاختلافات في الأسطورة. لكننا، إذا نظرنا إلى الأسطورة من زاوية مختلفة، وجدنا الاختلافات كلها قائمة، فالأسطورة لا تنفي الفرق بين حاشية الزعيم من جهة، وابن العمة وابنة الخال من جهة ثانية، ولا بين النسيبين، طبعاً، كما لا تكتفي بالصمت عن كل اختلاف بل تؤكّد أولوية الاختلاف جهاراً بقضائها نهائيّاً على كل تناظر بين الأمير والأميرة في خاتمة الرواية.

ليس ما يبرّر فقدان التناظر هذا في العلاقات بين الأمير والأميرة إلا كون الأميرة، «هي البادئة»، على غرار أوديب. على أن تعيين الأصل والبداية لا يكفي في نظام العنف المدنّس. هكذا نجدنا مجدداً في مواجهة تناقض من نوع ذاك الذي **بين أوديب الملك** والباخنات. إن تحليل العلاقات يُظهر تآكلاً مستمرّاً لكل الاختلافات بفعل نزوع العمل الأسطوري إلى التناظر الكامل عبر العلاقات اللاامتمايزة. وما ترويه لنا الأسطورة شأن آخر مختلف في النهاية كل الاختلاف حتى ليمكن أن نرى فيه النقيض تماماً. إن انعدام التناظر في المغزى يتعارض، هنا أيضاً، مع التناظر المتنامي على سائر الأصعدة. وكل ما هناك يوحي بضرورة رد هذا التعارض إلى الحدث المخبأ وراء خاتمة الأسطورة، أي مقتل الأميرة التي تمثل دور الضحية الفدائية، بكل تأكيد. هنا، أيضاً، نجد الإجماع المشترك ناقصاً واحداً يؤسس للاختلافات الأسطورية المتحدرة هي نفسها من اللاتمايز العنفي الذي يظهر بوضوح في كل أنحاء الأسطورة.

لئن كان العنف الذي ينزله أفراد حاشية الزعيم بالأميرة شبيهاً بكل أعمال العنف السابقة، فهو يختلف عنها جذريّاً بكونه ختامياً،

حاسماً. إنه يرسي بين البطلين المتنازعَين اختلافاً نهائياً كان حرياً بأن يستمرّ في الترجح من خلال انقضاض جماعة الزعيم بكاملها، أي جماعة الأزمة، على الأميرة وتمزيقها. جميع ميزات **التقطيع** الديونيسي متوافرة في هذه الرواية، وما نشهده هو القتل التأسيسي، بحكم كونه إجماعيّاً.

إن العودة إلى الانسجام المتمايز تتأسس على طرد الضحية الفدائية الاعتباطي. ولئن جاء تحوّل الأمير في المتتالية الأسطورية **سابقاً** لمقتل الأميرة بحكم إرفاقه جزئيّاً بلعبة التبادل، فإن مردّه، أيضاً، إلى العنف التأسيسي، ولنقل إنّه من هذا الأخير بمثابة الوجه الثاني الذي يعلن عودة العامل الخيّر **بعد** بلوغ الشر أوجه. من هنا غنى التحوّل المذكور، هو الآخر، بالعناصر التي تدلّ على آلية الضحية الذبائحية وتقنّعها. إن التقنيّة الغريبة لهذا التحوّل السعيد هي أشبه بحلم مُسارّة شامانيّة. وليست لتعوزنا الأمثلة في الفولكلور الأميركي على الأموات الذين يُبعثون أحياء بفعل القفز أو المشي على جثثهم وعظامهم[6]. بل لعل من واجبنا المقاربة أيضاً بين هذه التقنيّة وممارسة أخرى إلزامية في بعض الطقوس الذبائحية، تتمثل، كما رأينا آنفاً، في الدوس على الضحية نفسها أو القبر التي دفنت فيه حديثاً[7]. كذلك يجدر اللفت من جهة أخرى، إلى حصول التحوّل انطلاقاً من العظام المبيَضَّة والمنظّفة بعيداً عن كل تحلل دنس شرير[8]. إن تحوّل الأمير هو عبور بالموت ونتيجة ميمونة لعنف عظيم هو عنف الإجماع المستعاد، حيث يشكل استعادة الجمال وتجديد النظام الثقافي حقيقة واحدة. أما الزعيم الطاعوني فإنه يمثل

(6) انظر: Thompson, ed., *Tales of the North American Indians.*

(7) انظر ص 173 ـ 174 من هذا الكتاب.

(8) انظر ص 431 ـ 432 من هذا الكتاب.

وجوه العنف المتتالية. سيد التشوّهات والتحوّلات هو، والحكَم المطلق في اللعبة العظمى. إنّه ديونيسوس **الباخنات**.

إن الاختلافات ذات الدلالة في الأسطورة، كالاختلاف القائم بين البطلين وحاشية الزعيم، واختلاف الجنس بين البطلين نفسيهما، والحتمية التي تجعلهما مرتبطين برباط القرابة المصلّبة، تتجذّر كلها في العنف التأسيسي. لا مندوحة للعمل الأسطوري المتمثّل في مسار اللاتمايز العنفي من أن يشكل خرقاً للقاعدة التي أرستها الأسطورة، لا قاعدة الاختلاف الدالّ وحسب، بل الاختلاف المعياري، أيضاً ذاك الذي يفرض تزويج شخصين من جنس مختلف تجمعهما صلة القرابة المُصلّبة. ولا غروَ، فإن كون الأسطورة خليطاً متقلّباً من اللاتمايز والاختلاف يجعلها حُكماً خرقاً لقاعدة ترسيها وتأسيساً لقاعدة تنتهكها. هكذا كان يرويها لفرانز بوا (Franz Boas) مُخبره، بالتحديد، مؤكداً أنه منذ حلول الكارثة بالأميرة درجت عادة تزويج الفتيات بأبناء أخوالهم دونما اهتمام بإيثارهم الشخصي.

ولكم يشوقنا، من ناحية أخرى، أن نقارن بين أسطورتنا هذه والطقوس الزواجية التي يطبّقها شعب التسيمشيان على الأقرباء المتصالبين في العائلات الأميرية:

عندما اقترن الأمير والأميرة، تحرّكت عشيرة خال الشاب، ثم عشيرة عمة الفتاة، ودار بينهما قتال جعل فيه الفريقان يتراشقان بالحجارة ما تسبب في إصابة هامات كثيرة من الجانبين. إن آثار الجراح .. هي بمثابة شاهد على عقد الاتفاق»[9].

(9) Boas, *Tsimshian Mythology*. Le Texte français est celui de Claude Lévi-Strauss dans *La Geste d'Asdiwal*.

حتى الآن، لم يكن احتجاب الأزمة الذبائحية وراء الأسطورة، بالنسبة إلينا، أكثر من فرضية، أي **مدلول** حقيقي يتعيّن افتراضه وراء **دالّ** هو التقطيع. وقد أثبتت الأسطورة الزواجية هذه الفرضية بإفساحها في المجال أمام العنف المذكور، عنف طقسي، طبعاً، لكنه حقيقي وعلى علاقة ظاهرة بموضوع التقطيع في الأسطورة. إن صورة فريقين يتراشقان بحجارة تصيب هامات كثيرة من الجانبين، تجعلنا نتخيّل طوعاً سرفنتيساً (Cervantès)، أو موليير اً (Molière) من القرن العشرين يوقف، وسط رشقات حجارة كتلك التي يتقاذفها التسيمشيان، أحد المتعبّدين المعاصرين للدالّ (Signifiant) المجرّد، كي يبرهن له أن بعض الاستعارات أوضح من سواها! أما الهنود فلا يخالجهم في ما حصل أدنى شك، مادامت **آثار الجراح** شاهداً على عقد الاتفاق، أي القران الذي يهمّون بتكريسه. ثمة كذلك حدث إضافي يظهر الطابع الذبائحي لهذا العنف، بوضوح، وقد نقله مُخبر أهليّ آخر لفرانز بوا عن شعوب النيكا (Niqa) حيث الأعراف الزواجية شبيهة بما لدى التسيمشيان ومن الممكن أن تبلغ المعركة بين الفريقين حداً من الضراوة يتسبب في مقتل أحد العبيد المحاربين في صفوف العريس. ما من تفصيل هنا إلا وينمّ على الذبيحة، لا بشكل واضح، طبعاً، بل بطريقة مضمرة أشد إيحاءً، فنحن ندرك مسبقاً إلى أي الفريقين سيكون انتماء الضحية، وأن المضحّى به سيكون عبداً لا حراً، أي عضواً في الجماعة، بكل معنى الكلمة، لكن موته لن يجر إلى الثأر مهدداً بإحداث أزمة حقيقية. هذا الموت وإن يكن متوقّعاً، يحتفظ بشيء من الصدفويّة التي تذكّر بانطلاق آلية الضحية الفدائية دائماً على نحو مفاجئ. علماً أننا لا نشهد في كل الحالات موت إنسان، فإذا ما حصل مثل هذا الموت كان فألاً حسناً ودليلاً على أن الزوجين لن يفترقا أبداً.

من شأن القراءة التحليلنفسية أن ترى في مختلف أعمال التقطيع والبتر الظاهرة في الأسطورة ورتبة الطقس لدى التسيمشيان، إشارة إلى «الخِصاء» ليس إلاّ. أما نحن، الذين نرى مثل ذلك أيضاً فإنّا نفسّره بطريقة جذرية رابطين إياه بفقدان كل اختلاف، بمعنى أن موضوع اللاتمايز العنفي يشمل الخِصاء، في حين يعجز الخِصاء عن احتواء كل ما يتضمّنه موضوع اللاتمايز العنفي.

يهدف العنف الطقسي إلى إعادة إنتاج العنف الأولي الذي ليس من الأسطورية في شيء، وإن تكن محاكاته الطقسية تتضمّن عناصر أسطورية حُكماً. من المؤكّد أنه لم تقم في العنف الأولي مواجهة بين فريقين يضاهيان في تمايزهما فريقي الخال والعمة، لكننا نفترض، مبدئياً، أن العنف سابق أما لانقسام المجموعة الأصلية إلى نصفين يرتبطان بعلاقات التزاوج الخارجي وإما لضمّ مجموعتين غريبتين الواحدة عن الأخرى، بهدف إجراء مقايضات زواجية. وبعبارة أخرى، لقد حدث العنف الأولي في صميم مجموعة واحدة فرضت عليها آلية الضحية الفدائية القاعدة بإرغامها على الانقسام على ذاتها أو الانضمام إلى مجموعات أخرى، بخلاف العنف الطقسي الذي يحدث **داخل مجموعات قائمة سلفاً.**

يبقى العنف الطقسي دائماً **دون** العنف الأولي باطنية، لأن العنف متى أصبح أسطورياً ـ طقسياً انزاح إلى الخارج، ولهذا الانزياح أيضاً طابع ذبائحي يتمثل في إخفائه مكمن العنف الأولي لكي يحمي منه ومن معرفته الجماعة الأولية التي يجب أن يعمّها السلام. إن أعمال العنف الطقسية التي تواكب مقايضة النساء تؤدي دوراً ذبائحياً في صميم كلا المجموعتين اللتين تتفقان، عموماً، كي لا تتفقا أبداً، أي لكي يتفق القوم بصورة أفضل داخل كل مجموعة. إن مبدأ كل حرب «خارجية» يقضي، كما رأينا، بأن تتجه النوازع

العدوانية التي تهدد بالقضاء على تماسك المجموعة نحو الخارج. لكن من الحروب التي تصورها الروايات الأسطورية وكأنها خارجية ما يخفي عنفاً باطنيّاً أشد وأدهى من الظاهر المعلن . وما أكثر النصوص التي تظهر الخصومات بين مدينتين أو قوميّتين مستقلتين الواحدة عن الأخرى، مبدئياً، كما هي الحال بين طيبة وآرغوس (Argos)، وروما وألبا (Albe)، وبلاد الإغريق وطروادة لقد اجتمع في صراعات هذه المدن من عناصر الأزمة الذبائحية وحلها العنفي ما أوحى بصياغة أسطورية من النوع الذي يهمّنا، وإن تكن تحتجب جزئياً وراء موضوع «الشخص الغريب».

X

الآلـــهة، الأموات، المقدّس، الإبدال الذبائحي

جميع ما ومن صادفنا حتى الآن من آلهة وأبطال وأشخاص أسطوريين، بدءاً بالملك المقدّس الأفريقي وانتهاء بالزعيم الطاعوني في أسطورة التسيمشيان، يجسّدون لعبة العنف كما يقررها الإجماع التأسيسي.

لقد اتجهنا بدايةً نحو أوديب في مسرحية **أوديب الملك** حيث بدا البطل تجسيداً لعنف يكاد يكون شريراً محضاً، ولن يظهر دوره مشعاً بالخير إلا بعد تحوّلنا إلى مسرحية **أوديب في كولون**، ذلك أن للعنف الإجماعي طابعاً تأسيسياً يعتبر هذا المتهم «بقتل الأب والسفاح» مسؤولاً عنه. من هنا تحوّله إلى موضوع عبادة عامة.

لقد أتاحت لنا تراجيديتا سوفوكليس عزل اللحظتين المتناقضتين والمتعاقبتين في مسار التقديس، أما في **الباخنات** فإننا نلتقيهما مجتمعتين من خلال شخصية ديونيسوس المزدوجة بشقيها الشرير والخيّر. هاتان اللحظتان هما من التقارب والتداخل في الألوهة بحيث إننا ما كنا لنتمكن من تبيّن مصدرهما وبعدهما التاريخي لو لم نبدأ بحثنا بتفحّص تراجيديّتي سوفوكليس الأوديبيّتين من دون أن نغفل

أسطورة أوديب التي تفوقهما شفافية على مستوى التكوّن الدينيّ، لسببين: أولهما، أنها دونهما اكتمالاً، والثاني، تمحورها مباشرة حول آلية الضحية الفدائية.

يمثل ديونيسوس في أسطورة **الباخنات** دور المُضحّي لا دور الضحية، على أنه يجب ألا ننخدع بهذا الاختلاف العظيم في ظاهره والباطل على الصعيد الديني، فالكائن الأسطوري أو الإلهي الذي تبدو لعبة العنف مجسّدة فيه لا يقتصرعلى تأدية دور الضحية الفدائية، بل إن جوهر مهمّته وأقصاها يكمن في التحوّل من الشر إلى الخير تحولاً يجعله جديراً بكل عبادة. على أن التحوّل المعاكس أيضاً من خصائصه، فكل ما له علاقة بالعنف يمت إليه بسبب قريب أو بعيد، وبمقدوره، متى شاء، أن يتدخل في اللعبة المطلقة ويضطلع بكل الأدوار منفردة أو مجتمعة، متزامنة أو متعاقبة. لم يكن ديونيسوس، في بعض فصول تاريخه، هو المُضحّي بل الضحية، ضحية **التقطيع الجماعي** (diasparamgos) حيث إنه، عندما احتشدت الجموع الثائرة، كالتيتان (Titans) الجبابرة، تريد قتله تركها تقطعه حياً. هذا الفصل يصور لنا كائناً أسطورياً يدعى زاغريوس (Zagreus)، أي ديونيسوس، تتم التضحية به على يد طائفة من أترابه، بالإجماع. من هنا كان لا يختلف في شيء عن أبطال أساطير الأصول المذكورة آنفاً.

كذلك رأينا ملك السوازي (Swazi) في طقوس إلانكوالا يضطلع، هو الآخر، بدوري الضحية والمُضحّي. إنه الإله الأزتيكي(*) (Aztèque)، كسيب توتيك (Xipe-Totec) الذي تُظهر

(*) نسبة إلى شعب الأزتيك الذي نزل قديماً في المكسيك.

عبادته، على نحو مميز، أهلية التجسّد المقدّس لاحتلال كل المواقع داخل النظام، فتارة يستسلم هذا الإله للقتل والسلخ في صورة الضحية التي تنوب عنه، وطوراً يتجسّد في المُضحّي فيسلخ جلود ضحاياه ليتخذ له منها كساء، أي ليتحوّل إليها، نوعاً ما، مما يظهر بوضوح أن الفكر الديني يعتبر المشاركين في لعبة العنف أصناء بعضهم لبعض، ناشطين كانوا أم محايدين. وإذا كانت لفظة «كسيب ـ توتيك» تعني: «سيدنا المسلوخ»، فمن شأن هذا الاسم أن يوحّي بأن الدور الأساسي يبقى دور الضحية الفدائية، انسجاماً مع استنتاجاتنا السالفة.

إن فرضية العنف المتبادَل، تارةً، والعنف الإجماعي المؤسِّس، طوراً، هي الأولى التي تفسّر، بين كل ما يطالعنا من فرضيات، الطابع المزدوج لكل ألوهة بدائية، نعني وحدة الشرير والخيّر التي تميّز الكيانات الميثولوجية في المجتمعات الإنسانية. فكما أنَّ ديونيسيس هو «الأرهب» و«الألطف» بين الآلهة جميعاً، كذلك زوس يظهر صاعقاً مدمّراً، حيناً، و«أعذب من العسل»، حيناً آخر. وليس بين آلهة الأقدمين من لا يملك وجهاً مزدوجاً، فالإله الروماني جانوس (Janus)، مثلاً، يطل على عباده، بوجهيه السمح والغضوب مداورة، لأنه يدلّ على لعبة العنف، هو الآخر، وإذا كان قد أصبح رمزاً للحرب الخارجية، في النهاية، فلأن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون شكلاً خاصاً من أشكال العنف الذبائحي.

إن الاستدلال على لعبة العنف كاملة، في المجتمعات البدائية، يعني الاهتداء إلى منشأ الكائنات الأسطورية الفائقة الطبيعة وبنيتها. وقد رأينا أن قتل الضحية الفدائية يتمّ عبر مظاهر **الصنو المسيخ**، لذا وجب أن نعزو إلى هذا الأخير صفة المسخية التي لكل كائن مقدّس، صارخة كانت أم خافته، إذ ليس يفوتنا أن اتحاد الشرير

والخيّر يشكل المسخية الأولى والأساسية التي هي امتصاص الفرق بين عنف «خيّر» وعنف «شرير»، أي الاختلاف الجوهري الذي تبدو سائر الاختلافات تابعة له.

ما من فرق جوهري بين مسخية أوديب الذي كان ابناً وزوجاً وأباً وأخاً للكائنات البشرية نفسها، ومسخية ديونيسيوس الذي كان إلهاً وإنساناً وثوراً، في آن معاً. كلاهما مسخ أدمج بشخصه فروقات يختص كل منها بخليقة مميزة وكيان مستقل في الحالات السوية. ولا غروَ، فإن الفكر الديني، بمساواته بين الفروقات كلها، يخلط بين الاختلافات العائلية والثقافية من جهة، والاختلافات الطبيعية من جهة ثانية.

من هنا يجب العدول عن كل تمييز واضح بين المسخية الجسدية والمسخية المعنوية، على صعيد الميثولوجيا. حتى نحن، غالباً ما نستعمل التعبير نفسه للدلالة على هذه وتلك. وقد رأينا أن الفكر الديني لا، يميز بين التوائم البيولوجيين وتوائم العنف الناشئة عن تفكك النظام الثقافي.

إن فصول أسطورة أوديب كلها، في الواقع، عبارة عن متجانسات (Doublets). ومتى ثبت ذلك اتضح لنا أن الأشخاص الأسطوريين مسوخ، وأنهم يتشابهون أكثر مما يوحي به ظاهرهم. جميعهم أصناء ومن ثم، مسوخ، بدءاً بأوديب، كما رأينا، إلى تيريزياس الذي تتخذ مسخيته طابعاً خنثويّاً حاضناً للاختلاف الجنسي، فإلى السفنكس (Sphinx)، ذلك الكائن المسيخ الذي يُعتبر قضَّة حقيقية من اختلافات بجمعه بين رأس امرأة وجسد أسد وذنب أفعوان وجناحي نسر. ثمة فرق عظيم، في الظاهر، بين هذا الكائن الخرافي والأشخاص الإنسانيين في الأسطورة، ولكن، يكفي أن ننظر إلى الأمور عن كثب كي يتبيّن لنا أن لا

شيء من ذلك، على الإطلاق، وأن موقع السفنكس من أوديب لا يختلف عن مواقع الأشخاص الآخرين من حيث اعتراضه سبيله وتشكيله العقبة المغرية والنموذج السري، وأيضاً من حيث كونه مجلبة للفأل السيء ونذير شؤم. إن السفنكس، شأن لايوس ومجهول كورنثيا من قبله، وكريون وتيريزياس من بعده، يتقفّى خطى أوديب وينافسه ناصباً للبطل فخّاً ذا طبيعة غيبية، إن لم يكن أوديب هو من ينافسه ويقتفي خطاه. وعليه يكون الفصل المذكور رديفاً لكل الفصول الأخرى، فالسفنكس يجسد العنف الشرير نظير ما سيصير عليه أوديب، وإرسال أبولون الوباء شبيه بإرسال الإلهة هيرا (Héra) السفنكس لمعاقبة طيبة، حيث جعل هذا الأخير يلتهم الضحية تلو الضحية إلى أن تمّ لأوديب طرده وتحرير المدينة منه. والجدير بالإشارة أن أوديب يظهر قاتلاً للمسخ، أي مضحّياً، قبل أن يظهر مسخاً في دور الضحية الفدائية ما يعني أن أوديب، شأن تجسيدات العنف المقدس كلها، قادر على تأدية جميع الأدوار، وقد عمد إلى تأديتها على التوالي.

كذلك الملك المقدس يعتبر في عداد المسوخ، كونه إلهاً وثوراً وإنساناً، في آن معاً. وحتى لو كانت التسميات الدالّة على الأسد والنمر فيه تسفّ إلى مستوى التنميق اللفظي، فهي تتجذّر شأن سائر الدلالات الدينية في اختبار الصنو المسيخ والإجماع التأسيسي حيث تختلط المسخيتان الجسدية والمعنوية. إن الملك، نظير أوديب، يمثل الشخص الغريب والابن الشرعي، رجل الداخل الأكثر حميمية ورجل الخارج الأكثر غرابة. إنه نموذج ومثال في رقته التي ما بعدها رقة، ووحشيته التي تفوق كل حد، وكونه مجرماً سفاحياً يجعله فوق ما يسنّه ويشترط احترامه من قوانين. إنه أعقل العقلاء وسيد المجانين، أعمى الناس بصيرة وأنفذهم وعياً. وقد عبّرت بعض

الأناشيد الطقسية خير تعبير عن احتكار الاختلافات هذا الذي يجعل من الملك المسخ المقدس، بكل ما تنطوي عليه هذه اللفظة من معان:

ليس للرئيس أنسباء فلا أفضلية لديه ولا تمييز

بل الكل سواسية في نظر الرئيس.

الطارق الغريب قريبه، والقروي قريبه، والعاقل قريبه والمجنون[1].



وليس يدهشنا أن تكون جبال الأولمب مأهولة بكائنات تاريخها مليء بالاغتصاب والقتل الأبوي والسفاح، ناهيك بأعمال الجنون والبهيمية. كما لا يدهشنا أن تبدو هذه المخلوقات مركبة من قطع وأجزاء مستفادة من طبقات الواقع التي تتنوّع ما بين إنسانية وحيوانية ومادية وكونية. ليس ما هو أكثر عبثية من البحث عن اختلافات ثابتة بين المسوخ، والخروج منها باستنتاجات يصار إلى الاعتداد بأهميتها على صعيد علم النفس الفردي أو المزعوم «لاوعياً جماعيّاً»، لا، ولا بين كل ما شهد التاريخ الأوروبي نموّه وتطوّره من مدارس ما هو أكثر مدعاة إلى العجب. إن الاستغلال العقلاني المزيّف للمسيخ وتصنيفه إلى «نماذج أصلية» وما شابه، لا يساهم إلا في إطالة أجل اللعبة الحاذقة والمتقلبة في **تحوّلات** (Les Métamorphoses) أوفيد (Ovide)، بعيداً عن كل دعابة وظرف، وأكثر من ذلك أيضاً، إطالة أجل التمثّل الميثولوجي نفسه. ذلك أن المبالغة في اعتبار المسخ

---

(1) Th. Theuws, «Naître et mourir dans le rituel luba,» *Zaire*, vol. 14, [nos. 2-3] (1960), p. 172. Cité par Laura Makarius, «Du Roi magique au roi divin,» *Annales ESC*, vol. 25 (1970), p. 686.

هي، كالارتعاب منه أو التندّر به، تغافل عن حقيقته وإنكار للأخ الذي يتوارى خلف المسخ.

إن الفروقات القائمة بين مختلف أنواع الكائنات لا تكتسب أهمية إلا متى تمّ ردّها إلى أصلها المشترك الذي هو العنف التأسيسي سعياً إلى تعرّف الاختلاف الحاصل إما في تفسير المعطيات التي يقدمها العنف وإما في صميم هذه المعطيات بالذات. على أن استطلاع آفاق هذا الإمكان الأخير يبقى أمراً بالغ الصعوبة.

يمكن التسليم بأن بعض الاختلافات الدينية مرده مباشرة إلى صيغ العنف التي كانت في أساس نشأتها المشتركة. يؤكّد ذلك السفاح الطقسي في الملكيات الأفريقية، فضلاً عن بعض الممارسات الذبائحية، **كالتقطيع** الديونيسي. ولايزال بحوزتنا أمثلة أخرى، منها أن الآلهة والأرواح والكائنات الأسطورية تنقسم إلى فئتين واضحتين، في ميثولوجيات عدة: إحداهما «جدية»، والثانية «هزلية»، وإذا كان هرمس (Hermès) عند اليونان ومركور (Mercure) عند اللاتين يصنفان بين الآلهة الهزليين، فإن ثمة بهاليل ومهرّجين مقدسين في مجتمعات أخرى . من هؤلاء أصحاب الخدع السحرية (trickster)، لدى أميركيي الشمال، ومضحكو الملوك والملوك المضحكون والأسياد الزمنيون على اختلاف أنواعهم. كلها شخصيات تجمع بين الجانب الضاحك الهزلي والجانب الجاد المأسوي من الوجود، وتجري التضحية بها بانتظام في خاتمة انتصارها الوجيز. هذه الوجوه تجسد لعبة العنف المقدّس على طريقة الملك الأفريقي، ولكن بصيغة مختلفة. يجب أن نردّ ذلك كله إلى العنف الجماعي، طبعاً، وتحديداً، إلى بعض صيغه، فقد كان هنالك دائماً إلى جانب الطرد «الجدّي» طرد مبنيّ على السخرية، أقله في جزء منه. ولاتزال أشكال النفي الاجتماعي حتى أيامنا هذه تمارس أكثر الأحيان بصيغة ساخرة.

لقد جرى تخصيص قسم كبير من الأدب المعاصر لهذه الظاهرة، بطريقة معلنة حيناً، ومضمرة حيناً آخر. وحسبنا التفكّر بعض الشيء في تلك الفئات الاجتماعية بل أولئك الأشخاص الذين كانوا يشكلون قافلة الضحايا في طقوس كطقوس **الفارماكوس**، من مشرّدين ومعوزين ومعوقين... إلخ. كي نقدّر أن جميع أنواع التهكم الساخر كانت تدخل بنسبة مرتفعة في المشاعر السلبية التي يجري التعبير عنها في أثناء إقامة الذبيحة بهدف **تطهيرها** وإجلائها عبرها.

ثمة هنا كمّ هائل من المعطيات التي تستدعي تحاليل مفصّلة. ولما كان ربطها بفرضيتنا العامة لا يطرح أي صعوبة مبدئية، فسنصرف النظر عنها نحو أشكال أخرى من الحياة الدينية التي لابد أن يؤدي احتكاكها بالفرضية المذكورة إلى انكشافها هي أيضاً. وسنتناول في مستهل حديثنا بكلمات معدودات شكلاً دينيّاً ربما بدا، من الوهلة الأولى، جد مختلف عما رأيناه حتى الآن، لكنه، في الواقع، جد قريب منه، وهو عبادة السَلف، أو، بكل بساطة، **عبادة الأموات**.

لما كانت الآلهة غائبة عن بعض الحضارات أو تشكو من الضمور، فقد جرت الاستعاضة عنها، على ما يبدو، بالأجداد الأسطوريين أو الأموات، جملة. هؤلاء يعتبرون بمثابة مؤسسين وحرّاس غيورين، وعند الاقتضاء، مخلّين بالنظام الحضاري، فإذا تفشّى الزنى والسفاح والانتهاكات من كل نوع وتكاثرت الشجارات بين الأقرباء، شعر الأموات بالاستياء ودأبوا على مطاردة الأحياء وتملكهم عن طريق الإيحاء إليهم بكوابيس، وإصابتهم بنوبات جنون وأمراض معدية، وتأجيج النزاعات والصراعات بين الأهل والأقرباء. إنهم، باختصار، يتسببون لهم بشتى أنواع الخلل والانحراف.

تتخذ الأزمة لدى ولادتها صورة اختلاف مفقود بين الأحياء

والأموات واختلاط مملكتين منفصلتين، في الأحوال العادية، وفي ذلك دليل على أن الأموات يجسدون العنف الذي يكون خارجياً ومتعالياً إبّان استتباب النظام، ليرتد إلى المثولية عند فساد الأوضاع وبروز التبادل الشرير مجدداً داخل الجماعة. ولكن، لما كان الأموات لا يريدون أن يحلّ الدمار الشامل بنظام هو نظامهم أساساً، فقد كانوا، عند بلوغ الأوضاع درجة من التفاقم، يعاودون الاستجابة للعبادة المقدمة لهم، فيكفون عن مطاردة الأحياء ويؤوبون إلى مثواهم المعهود. لقد كانوا، باختصار، يطردون أنفسهم مجدداً أو يذعنون للطرد بتشجيع طقسي من قبل الجماعة، ليعود الفرق إلى الترسخ بين مملكة الأموات ومملكة الأحياء.

يجري تصوير التداخل الممضّ بين الأموات والأحياء وكأنه نتيجة الأزمة، تارة، وعلتها، طوراً، نظراً إلى استحالة التمييز بين العقوبات التي ينزلها الأموات بالأحياء وعواقب الانتهاك، وليس يفوتنا أن لعبة الصلَف المعدية في المجتمعات الصغرى سرعان ما ترتد على اللاعبين كلهم من دون استثناء. لذا كان انتقام الأموات لا يقل عن انتقام الآلهة شراسة وحتمية ولا يؤلّف إلا حقيقة واحدة مع انصباب العنف على رأس العنيف.

إن التأكيد على حلول الأموات مكان الآلهة هنا هو عين الصواب. ذلك يخوّلنا إخضاع المعتقدات بشأنهم إلى الترسيمة التي سبق تفصيلها في معرض حديثنا عن أوديب وديونيسيوس وسواهما. سؤال واحد يُطرح هو الآتي: لماذا يستطيع الأموات أن يجسّدوا لعبة العنف كالآلهة سواء بسواء؟ جوابنا أن الموت هو أسوأ ما يمكن أن يحلّ بالإنسان من أشكال العنف. إنه أدهى الشرور . الموت هو العنف المعدي الذي يتغلغل في الجماعة مهيباً بالأحياء إلى الاحتماء منه. من هنا تراهم يعزلون الميت وينشرون الفراغ من حوله متخذين

شتى أنواع الاحتياطات، والأهم من ذلك أنهم يمارسون طقوساً جنائزية على غرار الطقوس الأخرى التي ترمي كلها إلى تطهير العنف الشرير وطرده.

أيّاً تكن الأسباب والظروف المؤدية إلى الموت، فإن موقع الميت من الجماعة هو أشبه بموقع الضحية الفدائية حيث يكون حزن الناجين مشوباً بمزيج غريب من الارتياع والعزاء، وفي الوقت نفسه مؤاتياً لألوان العزم والتصميم على انتهاج سيرة صالحة، حتى ليبدو موت المعزول ضريبة واجباً تأديتها من أجل تأمين استمرار الحياة الاجتماعية. يكفي أن يموت شخص واحد حتى تتوطد أواصر التضامن والتعاضد بين الأحياء كافة.

تلك هي، أيضاً، حال الضحية الفدائية التي تموت، على ما يبدو، لكي تولد الجماعة المهددة بأسرها في خصب نظام ثقافي جديد، أو متجدد، فبعد أن يكون الإله، أو الجد الأول، أو البطل الأسطوري، قد زرع بذور الموت في كل مكان، إذا به يهب البشر حياة جديدة بموته أو تسببه في موت الضحية المختارة من قبله، فهل عجب إذا نُظر إلى الموت في نهاية المطاف وكأنه الأخ الأكبر بل الأم التي تصدر منها كل حياة؟

ينسب الباحثون هذا الاعتقاد بمبدأ الحياة التي تشكل والموتَ وجهين لحقيقة واحدة إلى تجدد الفصول وصعود النسغ في النبات. لكنهم في ذلك يفسرون الأسطورة بالأسطورة، رافضين، مرة أخرى، أن ينظروا إلى العنف المتجلّي في العلاقات الإنسانية وجهاً لوجه. والملفت أن موضوع الموت والقيامة هو أكثر ما يكون ازدهاراً في المناطق التي تنعدم فيها التغييرات الموسمية، أو تتقلص إلى أدنى الحدود. وحتى لو كانت الأحوال تتسع لهذا النوع من المماثلات وكان الفكر الديني يصيب فائدة من ذلك، لا

يصحّ اعتبار الطبيعة وكأنها الميدان الأصلي والمكان الصالح لتجذّر هذه الموضوعاتية.

إن دورة الفصول هي مجرد إيقاع منظم ومجوَّق يضبط تحولاً هو تحوّل العلاقات الإنسانية الذي لا مندوحة له من التمحور حول موت ضحية ما.

في الموت، إذاً، نجد الموت كما نجد الحياة. وما من حياة، على صعيد الجماعة إلا وتحدث بالموت، فلا غروَ إن ظهر الموت وكأنه الألوهة الحقيقية والموضع الذي يتلاقى فيه الخيّر والشرير؟ ذلك ما قصد إليه هيراقليطس، بالتأكيد، بإعلانه أن: **ديونيسيوس وهاديس** (*Hadès*) سيّان. وليس يُعقل أن يكون مفكر من طراز هيراقليطس قد أراد التذكير، فقط، بالروابط الجامعة بين الميثولوجيا الجحيمية والميثولوجيا الديونيسية التي هي حكائية في ظاهرها، بل إن ما أراد هذا الفيلسوف أن يسترعي انتباهنا إليه هو علّة وجود هذه الروابط بالذات.

إن ثنائية الشرير والخيّر موجودة حتى في مادية الموت، فالجثة تبقى، طوال عملية التحلّل، موصومة بالدنس الشديد، وما من فرق بين التفكك الاجتماعي العنفي والتحلل الفيزيولوجي الذي يسير تدريجيّاً بمنظومة تخالفية معينة شديدة التعقيد باتجاه الرفات اللامتمايز. ومتى آلت أشكال الكائن الحي إلى ما لا شكل له قصّرت اللغة البشرية نفسها عن شرح ما آلت إليه «بقايا» الحي، فلا يبقى ما نقوله إلا أن الجسد المتهرّئ يغدو ذلك الشيء «الذي لا اسم له في أي من اللغات».

ولكن ما إن تنجز العملية المذكورة وتصير دينامية التفكك الرهيبة إلى نفاد حتى ينقرض الدنس لتوّه. من هنا كانت تنسب إلى

العظام المتكلسة اليابسة فضائل ناجعة ومخصبة في بعض المجتمعات[2].

وإذا كان اختبار البشر للموت وتنظيمه وفقاً لطقوس وشعائر محددة يتخذ صيغة الطرد التأسيسي، أي سرّ العنف الجوهري، فلماذا لا يصح، استذكار الطرد التأسيسي بصيغة الموت؟ ذلك ما يحدث في كل الحالات التي يمارس فيها الأموات الوظائف الموقوفة على الآلهة حيث يجري استيعاب لعبة العنف بأكملها إما في صورة أحد الأسلاف وإما في هيئة الأموات مجتمعين. ولما كان للجد المؤسس طابع مسيخ يتجلّى في تجسيده المتواتر لأحد الأجناس الحيوانية إلى جانب تمثيله شخصية الجدّ، فقد وجب أن نرى في ذلك دليلاً على حضور **الصنو المسيخ** في أصل عبادة الأموات. هذه العبادة هي، كعبادة الآلهة، تفسير خاص للعبة العنف بصفتها تقرر مصير الجماعة. والحقيقة أنها، بغض النظر عن إغفالها آلية الإجماع المستعاد، أكثر التفسيرات شفافية وأقربها إلى ما حدث فعلاً **أولَ مرة**، كونها تؤكد بشكل معلن أن في أساس كل نظام ثقافي موتاً لإنسان معيّن وأن الموت الحاسم هو موت أحد أعضاء الجماعة.



لقد استطلعنا لعبة العنف بوساطة الكائنات التي تعتبر مجسّدة لها من أبطال أسطوريين وملوك مقدسين وآلهة وأسلاف جرى تأليههم. هذه التجسيدات المتنوعة تسهل الفهم وتتيح تبيّن دور الضحية الفدائية ودوراً آخر جوهرياً هو دور الإجماع العنفي، لكنها تبقى وهمية، بمعنى أن لعبة العنف هي ملك الجميع ولا تخص شخصاً معيّناً، فاللاعبون كلهم يؤدون نفس الدور، باستثناء الضحية

(2) انظر ص 415 من هذا الكتاب.

الفدائية، طبعاً، وإن يكن بوسع أي كان أن يمارس دورها. وليس يصح التماس سر المسار الخلاصي في الفروقات التي يمكن أن تميّز الضحية الفدائية عن سائر أعضاء الجماعة، لأن الطابع الاعتباطي هنا أساسي. لذا كان خطأ التفسيرات الدينية يكمن في نسبتها التحوّل الخيّر إلى الطبيعة الفوبشرية الخاصة بالضحية أو أي لاعب آخر، بصفتهما تجسيداً للعنف المطلق.

ثمة، إلى جانب قراءات اللعبة العنفية «المشخصنة»، قراءة لا شخصية توافق كل ما تشتمل عليه لفظة **مقدّس** من معان، أو بالأحرى، كلمة (sacer) باللاتينية، ونحن نترجمها، تارة، بلفظة مقدّس، وطوراً، بلفظة ملعون، نظراً إلى تضمنها دلالتي الخير والشر معاً. مع الإشارة إلى وجود ألفاظ أخرى مماثلة في معظم اللغات منها لفظة (mana) الشهيرة في لغة الميلانيزيين (Mélanésiens)، و(Wakan) في لغة السيو (Sioux)، و(orenda) في لغة الإيروكوازيين، وسواها.

إن لغة الـ (sacer/ مقدس) هي دون سائر اللغات خداعاً وأسطورية، أقلة من زاوية معينة، مادامت لا تفترض سيداً يدير اللعبة ولا أي تدخّل مميّز، حتى لكائن فوبشري. ولما كان يمكن تمثل المراد بلفظة (sacer) بمنأى عن كل حضور تجسيموي (Anthropomorphique)، فقد تأكد أن كل محاولة لتحديد الديني بالتجسيمية أو الأحيائية هي انحراف بها عن الخط الصحيح. ولو كان الديني يتمثل في «أنسنة» اللاإنساني أو بثّ «الروح» في ما لا حياة فيه، لما كان هنالك أي فهم لا شخصي للمقدّس.

ولو حاولنا أن نوجز كل ما عالجناه في بحثنا الراهن من مواضيع، لما وسعنا إلا أن نختار له **العنف والمقدس** عنواناً. مثل هذا الإدراك الشخصي للأمور جوهري، ففي أفريقيا، مثلاً، أسوة بما

عداها من البلدان، لفظة واحدة، لا غير، للدلالة على وجهي المقدّس، على لعبة النظام والفوضى الحضاريين، لعبة الاختلاف المفقود والمستعاد، كما طالعتنا أحداثها في رسوخ مأساة الملك السفاحي والمضحى به. هذه اللفظة تصلح أن تكون صفة لكل الانتهاكات الملكية والممارسات الجنسية المحظورة والمباحة، على السواء، وكل أشكال العنف والفظاظة والوحشية والقذارة والنتن والمسخية والنزاعات بين الأقرباء والضغائن والحسد والغيرة، كما تصلح أن تكون صفة للعنفوان المبدع المنظِّم والاستقرار والصفاء. جميع هذه الدلالات المتعارضة تلتقي في لعبة الملكية التي هي عبارة عن تجسيد للعبة المقدّس. على أن هذه الأخيرة يمكن أن تدور أيضاً خارج نطاق الملكية، فإذا كان فهم الملكية يوجب ردّها إلى المقدس، فإن وجود المقدس يتجاوز حدود الملكية.

كذلك الذبيحة، يمكن تحديدها، هي الأخرى، انطلاقاً من علاقتها بالمقدس، بمعزل عن أي مرجعيّة إلهية، أي انطلاقاً من العنف الشرير، سواء أجرى استقطابه حول الضحية وتحويله بفعل التضحية إلى عنف خيّر أم تم طرده خارجاً، لأن المقدس، متى أخرج من الجماعة، فقد صفة الأذى التي كانت له داخلها وعاد إلى سابق ما كان عليه من خير. إن لغة المقدّس الصافية تصون جوهر الأسطوري والديني بتجريدها الإنسان من عنفه وجعلها من هذا الأخير كياناً منفصلاً زالت عنه كل صفة إنسانية وبات أشبه بـ «سائل» عصيٍّ على العزل ينسرب إلى الأشياء بمجرد ملامسته لها. إلى هذه اللغة، طبعاً، يجب أن ننسب فكرة العدوى التي، وإن تكن، في كثير من الحالات، صحيحة من الناحية التجريبية، تبقى فكرة أسطورية، مادامت تُبطل تبادلية العنف وتحوله إلى شبه جوهر بـ «تجميدها» كليّاً حيويته النابضة في العلاقات البشرية. وإذا كانت لغة المقدّس الصافية من بعض جوانبها، دون لغة الآلهة أسطورية،

فإنها من جوانب أخرى، تفوقها في هذا المجال مادامت تطيح بآخر أثر للضحية الفدائية.

قلنا: العنف **والمقدس**. لكن بإمكاننا أيضاً أن نقول: **العنف أو المقدس**، لأن لعبة المقدس والعنف شأن واحد. لا شكّ أن الفكر الإثنولوجي مؤهل للإقرار بوجود كل ما يمكن أن تتضمنه لفظة العنف في صميم المقدس. لكنه سيعقّب قائلاً إن في المقدس شيئاً غير العنف، بل نقيضاً للعنف، فيه النظام والفوضى، السلام والحرب، الخلق والتدمير. يبدو أن في المقدس الكثير من الأشياء المتنافرة والمتعارضة والمتناقضة التي عدل ذوو الاختصاص عن جلاء اللبس عنها عدولهم عن تقديم تعريف بسيط نسبيّاً عن المقدس.

إن الاهتداء إلى العنف التأسيسي من شأنه أن يفضي بنا إلى تعريف في غاية البساطة وغير موهوم يظهر الوحدة من دون أن يخفي التعقيد باتاحته تنظيم جميع عناصر المقدس في كل واضح وقابل للفهم. هذا الاهتداء إلى العنف التأسيسي يعني أننا فهمنا حقيقة مؤداها أن المقدس يوحّد في ذاته التناقضات كلها، لا لأنه يختلف عن العنف بل لأن العنف يختلف عن ذاته، فتارةً يستعيد الإجماع حوله لينقذ البشر ويبني الحضارة، وطوراً يندفع مدمّراً كل ما سبق له تشييده. لذا كان البشر لا يعبدون العنف بحدّ ذاته، ولا يمارسون «عبادة العنف» بالمعنى السائد في الحضارة المعاصرة، بل يعبدون العنف بصفته يسبغ عليهم السلام الوحيد الذي كانوا ولايزالون ينعمون به. وعليه، فإن ما يرمي إليه العابدون من خلال العنف المروّع هو اللاعنف الذي يبدو وكأنه هبة العنف المجانية في عين بشر يعجزون عن المصالحة إلا على حساب طرف ثالث وجلّ ما يمكنهم فعله في مجال اللاعنف هو الإجماع ناقصاً **واحداً** اسمه: **الضحية الفدائية**.

إذا كان الفكر الديني البدائي يخطئ بتأليهه العنف، فهو لا يخطئ برفضه إسناد مبدأ الوحدة الاجتماعية إلى إرادة البشر. أما العالم الغربي والحديث فمازال حتى أيامنا هذه بمنجى من أشكال العنف الأساسية الأكثر إرغاماً ودهماً، أي العنف الذي يمكن أن يطيح به، كليّاً. وليس يُنسب هذا الامتياز إلى «التخطي» الذي يسرف الفلاسفة المثاليون في تبجيله مادام الفكر الحديث لا يعترف بطبيعة العنف ولا علّته، بل ينكر حتى وجوده ويجعل في أصل نشأة المجتمع «عقداً اجتماعيّاً»، معلناً أو مضمراً، يتجذّر في «العقل» و«الحس السليم» و«العطف المتبادل» و«توافق المصالح»... إلخ. إن الفكر الحديث عاجز عن الاهتداء إلى جوهر الديني، وإناطة وظيفة حقيقية به. وعجزه هذا الذي يتصف بالأسطورية يشكل امتداداً للعجز الديني الظاهر في إخفاء العنف البشري وإنكار التهديد الذي يخني به على كامل المجتمع الإنساني.

إن الديني، حتى في أكثر أشكاله بداءة، يمسك بحقيقة تخفى على تيارات الفكر اللاديني كلها، حتى أكثرها «تشاؤماً»، فهو يعرف أن ركيزة المجتمعات الإنسانية ليست شيئاً مسلماً به يستطيع البشر الادعاء بأنهم أصحاب الفضل فيه، لذا كانت علاقة الفكر الحديث بالديني البدائي جد مختلفة عما نتصور. ثمة إغفال أساسي لحقيقة العنف ونحن نشارك الفكر الديني فيه، على أن في الديني، بالمقابل، عناصر معرفية جد واقعية بشأن هذا العنف تخفى علينا كليّاً.

إن الديني يرشد الناس إلى ما يتعيّن عليهم فعله وعدم فعله تجنباً لعودة العنف المدمّر، فعندما يهمل البشر الطقوس وينتهكون المحرمات يحرضون العنف المتعالي، بكل معنى الكلمة، على النزول بينهم مجدّداً والتحوّل إلى مجرّب شيطاني، أي إلى رهان

عظيم وعقيم، في آن، يتقاتلون حوله ويفني بعضهم بعضاً، جسديّاً وروحيّاً، حتى الإبادة الكليّة، إلا إذا جاءت آلية الضحية الفدائية لإنقاذهم، مرة أخرى، أو بتعبير آخر، إذا اعتبر العنف المطلق أن المذنبين لاقوا الجزاء المستحق، وارتضى أن يعود إلى عليائه، متنائياً عن البشر بما يكفي لمراقبتهم والإيحاء إليهم بذلك الإجلال الخائف الذي يجلب لهم الخلاص.

ليس الغضب وهماً خادعاً، كما يزيّن لنا جهلنا نحن الصبية الموسرين والمحظوظين المغفَّلين، بل هو حقيقة هائلة. إن قضاءه لا يُرد، وحياده حقّاً إلهي مادام ينصبّ على جميع المتنافسين دونما تمييز. إنه يؤلف واحداً مع التبادل وارتداد العنف آليّاً على من ألجأهم حظهم العاثر إليه ظنّاً منهم أنهم قادرون على إحكام السيطرة عليه. ولما كانت المجتمعات الأوروبية والحديثة تبدو بمأمن من شريعة ارتداد العنف الآلي هذه، نظراً إلى ما تتميز به من شسوع ورقي تنظيم، فقد ألغت من اعتباراتها هذه الشريعة وحسبتها غير موجودة البتة، كما جعلت تنعت بالخيالية والاستيهامية كل المناهج الفكرية التي تمثل بالنسبة إليها هذه السنّة حقيقة هائلة. هذه المناهج الفكرية هي أسطورية، بالتأكيد، مادامت تنسب تحقق الشريعة المذكورة إلى قدرة خارج الإنسان، أما الشريعة فإنها في منتهى الواقعية. إن عودة العنف الآلية إلى منطلقه في العلاقات الإنسانية ليست من الوهم في شيء، وإذا كنا لا نزال نجهل هذه الحقيقة فلعل ذلك ألا يكون بسبب «تخطينا» لها وإفلاتنا منها نهائياً، بل لأن أسباباً خفية أخرى جعلتنا نرجىء تطبيقها في العالم الحديث. وهو ما قد يكون تاريخنا المعاصر بصدد اكتشافه.



ليس بين الظاهرات التي عرضنا لها بالدراسة، في بحثنا

الحاضر، واحدة لا تعزى إلى تطابق العنف والمقدس، بدءاً بفضيلة الدم الحيضي، بوجهيها الشرير والخيّر، وانتهاء ببنية التراجيديا الإغريقية، أو كتاب **الطوطم والمحرّم**. هذا التطابق يبدو من الغرابة والبعد عن التصديق بحيث تنازعنا نفسنا إلى التمرد عليه، لكننا كلما أنعمنا النظر فيه ورأينا هذا النسيج من' العناصر المتناغمة المتجاوبة حوله، تحققنا من هول قدرته التفسيرية وتحول إلى يقين.

وقد رأينا من المناسب، عند هذه النقطة، تحديداً، أن نضيف إلى طائفة الشواهد المقدمة واحداً هو الآتي: لماذا تحاط صناعة المعادن بمحظورات جد صارمة، لاسيما في أفريقيا، ولماذا نرى الحدادين موسومين بطابع مقدس؟ إن في صميم لغز المقدس الرحيب لغزاً خاصّاً توحي فرضيتنا العامة مباشرةً بحلّه.

إن المعدن نعمة تفوق كل تقدير، فهو يسهل آلاف الأعمال ويساعد الجماعة على الدفاع عن نفسها ضدّ أعداء الخارج. سوى أن هذه المنافع لا تخلو من مقابل مريب، فالأسلحة كلها ذات حدين، ما يزيد في عِظم المخاطر التي يتعرّض لها المجتمع بفعل خلافاته الباطنية، حيث يمكن أن يفقد في أيام الشدة والعسر كل ما جناه في أيام الهناء واليسر، بل لربما أربت الخسارة، أيضاً، على الربح. إن النزوع المزدوج الذي يدفع بالناس إلى التلاحم والانسجام، تارةً، والتفرّق والنزاع، طوراً، يجد مفاعيله مضاعفة في اكتساب المعدن.

والحدّاد هو من يتحكم بنوع متفوق من العنف، في السرّاء والضرّاء، لذا كان يُحاط بالقدسية، بالمعنى المزدوج للكلمة. ولئن صح أنه ينعم ببعض الامتيازات، فإن الناس يتحاشون الاحتكاك به لرؤيتهم فيه شخصاً مقلقاً بعض الشيء. لذا كان مصهر المعادن يقع خارج مجال الجماعة.

إن لهجة بعض الشارحين المحدثين - إن لم يكن المضمون المباشر لكلامهم - توحي بأن سحر المصهر المريب يشير إلى نية غامضة لدى الشعوب الفقيرة في اقتناص الغنائم المخصصة لـ «حضارات المتفوقة»، لاسيما حضارتنا التي هي فوق الحضارات جميعاً! إن تقنية صهر المعادن محظورة لا لما يلازمها من مخاطر، مع أخذ سلوكيات الإنسان بعين الاعتبار، بل لأنها مرصودة على بطولات **الإنسان الأبيض**، وباختصار، فإن تراث الصهر يتجه نحونا، على الدوام، أقله بطريقة غير مباشرة، كما لو كنا وحدنا قِبلته وغرضه الحقيقي. هنا ينكشف لنا الغرور المتمادي والصلف المميّز لحضارة تقنية جعلها إفلاتها الطويل والعجيب من العقاب تمعن على غير وعي منها في التعزز والانتفاخ حتى لم يعد في قاموسها لفظة تعبّر عن الصلف بالذات.

لا عذر للشعوب التي أحكمت صناعة المعادن في أن يدركها من جرّاء ذلك أي خوف على الصعيد التقني الصرف، وعذرها أقل في تقديمها لنا هذا الإجلال الغامض مادامت هي نفسها تتقن هذه الصناعة. إن انطباع نشاط الصهر بالمقدس أمر لا يعود إلينا، إذ لا سلطة احتكارية لا، ولا ظلامية بروميثية لنا عليه. إن شبح التهديد الذي يخيم علينا نتيجة قنابلنا النووية وتلوثنا الصناعي يشكل تطبيقاً على غير قليل من المشهدية والاستعراض، من دون شكٍّ، لكنه واحد من جملة تطبيقات أخرى لشريعة لئن كان البدائيون لا يمسكون إلا بجزء منها، فقد حدسوا بواقعيتها في الوقت الذي نحسبها نحن خيالية. ولا غروَ، فمن تلاعب بالعنف أصبح ألعوبة بين يديه.

وليست الجماعة التي تترك تقنية الصهر على هامش حياتها لتختلف عنا كبير اختلاف، فهي تترك الحدّاد والساحر يفعلان ما طاب لهما مادامت تبغي الإفادة من نشاطاتهما، ولكن، ما إن يحصل رد فعل عنفي حتى تحمّل مسؤولية ما حصل للذين تسببوا في

إغوائها، إذ تراها، لدى أول خطب، تلقي بالتهمة على المتصرفين بالعنف مشتبهة بخيانتهم للجماعة التي لا ينتمون إليها إلا جزئيّاً واستعمالهم ضدها قدرة كانت تدرك سلفاً أنها مريبة. يكفي أن تحل نكبة بقرية ما، حتى ولو كانت غريبة كليّاً عن المعادن وصناعتها، حتى يلفي الحداد نفسه مهدّداً، والكل يُغرى بالتصدّي له.

حالما يتغلغل المقدس، أي العنف، داخل الجماعة تبدأ خيوط الضحية الفدائية بالارتسام. إن الطريقة التي يُعامل بها الحداد، حتى في أزمنة الاستقرار، تدنيه لا من الساحر فحسب، بل من الملك المقدس، أيضاً، والنتيجة نفسها في الحالتين، فالحداد، وإن ظل يعتبر من المنبوذين، يتولّى في بعض المجتمعات دور الحكَم المطلق الذي يُدعى في حال تواصل النزاع إلى إنشاء التمايز بين الإخوة الأعداء. وفي ذلك دليل على تجسيده العنف المقدس الذي يتراوح ما بين شرير، حيناً، ومهدّئ منظّم، حيناً آخر. فإذا اتفق أن لقي الحداد حتفه على يد جماعة ما وهدأت، بفعل عمل العنف هذا، حال الهياج الهستيري، فإن الأواصر الحميمة بين الضحية والعنف ستبدو أكثر توطّداً. ذلك أن النظام الفكري الذي يرسي قدسية الحداد على الذبيحة يكاد يكون، ككل المناهج الفكرية المؤسسة على الذبيحة، مغلقاً وغير قابل للنقض.

إن الموت العنيف الذي يحل بالحداد أو المشعوذ أو الساحر، أو أي شخص يُعتبرعلى صلة مميزة بالمقدس، يتحدد في منتصف الطريق الواصل ما بين العنف الجماعي التلقائي والذبيحة الطقسية، ولا مطمع في إيجاد حل آخر يتيح مثل هذا الاتصال. إن فهم هذا الالتباس يعني إحراز المزيد من التقدّم في فهم العنف التأسيسي والذبيحة الطقسية والعلاقة الجامعة بين هاتين الظاهرتين.



إن انعدام الفهم الحديث للديني هو امتداد للديني نفسه يشغل في عالمنا الوظيفة التي كان يشغلها في عوالم هي عرضة لعنف أساسي أكثر مباشرة. مازلنا نغفل ما يمارسه العنف في المجتمعات الإنسانية من نفوذ، لذا نأنف من الإقرار بتماثل العنف والمقدس. على أن من واجبنا التشديد على هذا التماثل، وخير المجالات المعدّة لذلك هو المجال المعجمي، حيث يمكن التحقق من وجود ألفاظ في لغات عديدة، أبرزها اليونانية، تظهر حال اللافرق (Non-différence) بين العنف والمقدس، مما ينهض شاهداً على صحة التعريف المقترح من قبلنا. وإذا كان من اليسير أن نبيّن أن التطور الثقافي، عامة، والجهد المبذول من قبل واضعي المعاجم، خاصة، يميلان، بصورة شبه دائمة، إلى الفصل بين ما توحده اللغة البدائية، وإلغاء الربط المشين، بكل بساطة، بين العنف والمقدس، فإنا سنطلب الأمثلة على ذلك في مؤلف من شأن نوعيته بالذات أن تزيد في وزن الانتقادات التي يحتمل توجيهها إلينا. هذا المؤلّف هو **معجم المؤسسات الهندو أوروبية** (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*) لإميل بنفنيست (Emile Benveniste).

إن إطلاق صفة (hieros)، أي مقدس، على أدوات العنف والحرب هو من الانتظام والثبات بحيث يسترعي انتباه الباحثين ويوعز إليهم أحياناً بترجمة هذه اللفظة بـ «قوي»، «حيوي»، «مضطرب»... إلخ. وإذا كانت لفظة (hieros) اليونانية مشتقة من لفظة (isirah) الفيدية (védique) الأصل والتي تجري ترجَمتها، عادة، بـ «القوة الحيوية». فإن هذه الترجمة نفسها هي بمثابة حدّ أوسط يواري الرابط القائم بين أقصى الشر وأقصى الخير في صميم اللفظ الواحد. وغالباً ما يتم اللجوء إلى هذا النوع من التسويات لإخفاء المشكلة التي تطرحها الألفاظ الدالة على

المقدس في مختلف اللغات على الفكر الحديث.

لقد أكّد بنفنيست أن لفظة (hieros) لا تمت إلى العنف بصلة ولا تجوز فيها إلا ترجمة «مقدس»، مغفلاً تماماً أن لفظة «مقدس» تحفظ، حتى في الفرنسية، بعض التباس قد تكون ورثته من اللاتينية (sacer)، ففي نظر هذا اللغوي، أنه لا ينبغي إيلاء أي أهمية لاقتران لفظة (hieros) بألفاظ غالباً ما تتضمن معنى العنف، وما يبرر استخدام هذه اللفظة كل مرة ليس ارتباطها باللفظة التي تصيبها مباشرة بالتعديل، بل مجاورتها إلهاً ما، أي وجود دلالات دينية نوعية في النصّ يعتبرها بنفنيست بعيدة كل البعد عن العنف.

وقد قصد بنفنيست إلى إبطال هذه الازدواجية التي يراها مرفوضة وغير قابلة للتصديق في ألفاظ المقدس باعتماده تدبيرين رئيسين سبق أن اطلعنا على أولهما، وهو يتمثّل في إزالة كل أثر لتدبير الـ «نقيضين» الذي أدركه الضعف نتيجة التطوّر التاريخي. لكنه في الحالات النادرة التي لم يؤثر فيها التطوّر التاريخي على الازدواجية وظل المفهومان «النقيضان» كلاهما نابضين بالحياة، لم يتوانَ عن التأكيد بأنهما كلمتان مختلفتان صادف اجتماعهما في لفظ واحد . هذا الحل الثاني هو الذي يرجَح في حالة (kratos) والصفة المشتقة منها (krateros). إن الترجمة التي تصحّ، عموماً، في لفظة (kratos)، هي «قوة إلهية»، أما لفظة (krateros) فقد تكون نعتاً لإله بمعنى: «ذو قوة إلهيّة»، أو «ذو قدرة فائقة الطبيعة»، كما قد تكون نعتاً لأشياء هي من البعد عن الألوهة بحيث يرفض المعجمي الاعتراف للإغريق بحق اعتبارها كذلك:

«إن الانتقال من (kratos) إلى (krateros) يوجب أن تتضمن الصفة معنى من نفس دلالة المصدر. ولما كان المصدر (kratos)

يشير دائماً إلى صفة خاصة بالأبطال والقادة والشجعان، فمن الطبيعي أن تكون لـ (krateros) قيمة مدحية، أيضاً، وهذا ما تحققنا منه. لكن أكثر ما يدعو إلى العجب هو أن لفظة (krateros) تردّ في معان أخرى ليست من المديح في شيء بل تفيد معنى اللوم والتوبيخ، فعندما توجّهت إيكوب (Hécube)، زوجة بريام (Priam)، إلى آخيل (Achille) قاتل ابنها هكتور منادية إياه لتوّها: (aner krateros) (24، 212)، لم تكن تمتدح بطولته الحربية، بالتأكيد، ذلك أن ترجمة التعبير المذكور، بحسب ب. مازون (P. Mazon) هي: «البطل المتوحّش»، ولكي يُفهم الغرض من تطبيق لفظة (krateros) (2,515) على آريس (Arès)، ينبغي مقاربتها بنعوت الإله الأخرى: مجرم (miaiphonos)، قاتل البشر (androphonos)، مُهلِك البشر (brotoloigos)، مدمّر (aidelos). . . إلخ. وما بينها واحدة تظهره بوجه حسن.

«وليس يقف التنافر عند هذا الحد، بل يتجاوزه ليطل علينا من زاوية مختلفة، فإذا كانت لفظة (kratos) تطلق على الآلهة والبشر، حصراً، فإن (krateros) يمكن أن تنسب إلى الأشياء والحيوان، ودائماً بمعنى «قاسٍ، فظ، عنيف».

«ولربما وجدنا في التعبيرين نفسيهما لدى هزيود من بين جملة معانٍ أخرى، مثل ما في لفظة (krateros) الهوميرية من قيم إيجابية لدى اقترانها بلفظة (amumon) «من لا عيب فيه» (théog. 1013)، وقيم سلبيّة عندما ينعت الشاعر آريس بقاتل البشر (Bouclier, 98, 101)، ويشبهه بالتنين (théog. 322)، أو الإرينيس (Erinyes)».

إن معيار التوزيع الدلالي، هنا، هو «القيمة المدحية»، أي «الوجه الحسن»، وبتعبير آخر، الجانب الخيّر، لأن بنفنيست يأبى الكلام على وحدة الخيّر والشرير في صميم العنف المقدس. إن صفة

(krateros) تنطبق على الوحش المفترس انطباقها على حدّ السيف وصلابة الدرع والعلل الأشد خطورة والأعمال الأكثر همجية، والخلافات والصراعات الأكثر استفحالاً، ويا ليت كان يتسع المجال لنسوق كل ما أورده بنفنيست نفسه من أمثلة! ما نشهده هنا، مرةً أخرى، هو مرور الموكب الخاص بالأزمة الذبائحية، مما يؤكد أننا أمام لفظة تظهر على نحو رائع اقتران العنف الصالح والرديء في صميم المقدس. ولما كان مفهوما اللفظة المذكورة مؤكّدين على نحو يتعذر معه إبطال أي منهما، فلم يبق أمام بنفنيست إلا الاستنتاج بأن المجموعة المعجمية المحيطة بـ (kratos) تكشف «وضعاً دلالياً جد مميّز». ولما كانت هذه المجموعة تبدو أشبه بعائلة متجانسة، فقد رأى بنفنيست أن يرد المدلولين النقيضين إلى «جذرين هندو أوروبيين متمايزين رغم تجاورهما أو، بالأحرى، تشابههما، في الشكل».

وليس في أساس هذه الفرضية غير رفض الاعتراف بتماثل العنف والإلهي، ذاك الذي أكّدته الاستعمالات المتنوّعة للفظة (krateros)، فما الـ (krateros) الجيد الذي هو وقف على الآلهة والأبطال والـ (krateros) الفاسد الذي هو خاصة المسوخ والأوبئة والوحوش المفترسة إلا شيء واحد، في حقيقة الأمر. وقد أورد بنفنيست نفسه مثلاً يظهر بطلان التوزيع الذي يتصوّره على قاعدة: آريس الكلي الشراسة (Arès krateros). إن شراسة آريس أمر مؤكد، لكن ذلك لا ينتقص من ألوهته. وإذا كنا نجاري بنفنيست في تأكيده أننا أمام (krateros) فاسد، فذلك لا يمنع أننا، أيضاً، أمام إله، إذ المقصود بالإله هنا إله الحرب، كما درج العالم الكلاسيكي على تصوره، ولعل إمكان تأليه الحرب أن يكون أحفل بالدلالة مما تسمح بتصوّره تلك الرواسم الميثولوجية التي تتضمنها المدائح الموجّهة إلى أغسطس قيصر ولويس الرابع عشر.

يبدو المقدس من منظور المعجم العقلاني، مفهوماً يفتقر إلى الصقل والتشذيب، إن لم يكن التشويش والاختلاط قد أدركاه لاحقاً بحيث ظن المعجميّ نفسه مطالباً بتعميق التمايزات وصولاً إلى النقطة التي يزول فيها كل «التباس» و«اختلاط» و«ريبة»، وتخلو الساحة من ثم لوضوح الدلالات المغرقة في الأحادية. وما ذلك بالأمر الجديد، فقبلاً كانت التفسيرات الدينية، كما رأينا، تنزع إلى ترجيح الظاهرات الخاصة بالأزمة في هذا الاتجاه أو ذاك، وكلما مضينا قُدُماً تضاعفت النزعة إلى جعل وجهي المقدس كيانين مستقلين. إن لفظة (sacer) اللاتينية، مثلاً، تحفظ الإزدواجية الأولية، لكن الحاجة ما لبثت أن دعت لاحقاً إلى لفظ يعبّر عن الجانب الخيّر وحده، فكان الجناس اللفظي (sanctus). وقد رأينا أن نزعات علم المعاجم الحديث تتعيّن في صميم تمثّل أسطوري متصل يمحو شيئاً فشيئاً آثار الاختبار التأسيسي ويجعل حقيقة العنف أعصى على الإدراك يوماً بعد يوم.

سوى أن بعض الكتّاب لم يتوانَ عن الرد. وإليكَ على سبيل المثال، الشرح البارع الذي قدمه هـ. جانمير، في كتابه: **ديونيسيوس** (*Dionysos*)، حول لفظة (thyias) التي تعني: كاهنة باخوس أو الباخوسة، وهي مشتقة من (thyein) التي عرضنا لها آنفاً في معرض حديثنا عن اشتقاق آخر هو (thymos):

«إن الاشتقاق الاحتمالي يجيز ربط الكلمة بفعلٍ يشكو معناه من بعض التباس، إذ يدلّ، تارة على الذبيحة، وطوراً على الاندفاع النزق، أو التدويم على غرار العاصفة ومياه الأنهار والبحار وغليان الدماء المتدفقة على الأرض. لا مجال للفصل بين هاتين اللفظتين أو بترهما، إلى جذرين لغويين مختلفين كما يحصل أحياناً، لاسيما إذا كنا نسلّم بأن حال التدويم الإعصاري هذه توافق أحد الأساليب

الهياجية المتبعة لبلوغ حال الانخطاف التي تميّز الباخن (bacchant)، وأن الذبيحة، سواء أاعتمد فيها التقطيع أم لا، تصحبها طبيعيّاً ممارسات من هذا النوع، لا بل إن بعض الذبائح من النمط البدئي قد شكّل مناسبة لممارسات انخطافية من جهة المحتفلين. وقد لفت بعض المراقبين الحديثين إلى التشابه المحسوس والمعبّر عنه على نحو صريح، ما بين اختلاجات الضحية الذبائحية في غمرة الاحتضار الرهيب وهياج الممسوس التشنّجي، مما رأوا فيه علامات حضور وسلطان إلهيين[3].



هذا التطابق الصريح بين العنف والمقدس نتيجة ارتهانهما لآلية الضحية الفدائية يتيح لنا استكمال نظرية الذبيحة التي أرسينا مبادئها في الفصول الأولى من هذا الكتاب. وقد سبق أن رفضنا القراءة التقليدية التي تجعل من الذبيحة تقدمة إلى الآلهة، بل هدية غالباً ما تكون شيئاً يؤكل و«يتغذّى» به المتعالي. تلك قراءة أسطورية، من دون شكّ، لكن ذلك لا يعني أنها قراءة وهمية، وإنما يجعلنا ندرك أن الخطاب الديني، حتى بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات، هو أقرب إلى الحقيقة من كل ما حاول الباحثون الحديثون افتراضه عنه بديلاً.

إن العنف يهدأ ويرتاح بفعل استقطاب التضحية الذبائحية له، كما لو أنه يُطرد وينضمّ إلى جوهر الإله انضماماً يقضي على كل تمايز بينهما، مادامت كل ذبيحة تكرر على نحو مصغّر ذلك الهدوء العظيم الذي حصل لحظة الإجماع التأسيسي، أي لحظة تجلي الإله للمرة الأولى، فكما أنَّ الجسم الإنساني هو آلة لتحويل الغذاء إلى

(3) H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* (Paris: Payot, 1970), p. 158.

لحم ودم، كذلك الإجماع التأسيسي يحوّل العنف الشرير إلى استقرار وخصب، ويكفي أن يحصل هذا الإجماع مرة حتى يرسي آلة وظيفتها أن تكرّر عمليتها الخاصة ملطّفةً، إلى أجل غير محدّد. تلك هي الذبيحة الطقسية، فإن لم يكن الإله إلا العنف الذي جرى طرده **في المرة الأولى** بعديده وعتاده فقد لزم أن الذبيحة الطقسية هي التي تجود عليه دائماً بشيء من صلب جوهره وتغذوه بعنفه الخاص. وبقدر ما تحقق الذبيحة النتيجة المرجوّة، وتحوّل العنف إلى استقرار نافع، يصحّ القول إن الإله قبل تضحية هذا العنف وتغذّى بها، فليس من باب العبث أن يجعل اللاهوت رتبة الذبيحة دون سلطة الألوهة. إن الذبيحة الناجحة تمنع العنف من التحوّل مجدّداً إلى المثولية والتبادل، بمعنى أنها تدعمه بصفته خارجيّاً ومتعالياً وخيّراً. الذبيحة الناجحة تمدّ العنف بكل ما يحتاج إليه للحفاظ على عافيته ومضاعفة بأسه، ومن «يهضم» المثولية الشريرة هو الإله نفسه محوّلاً إياها إلى تعالٍ خيِّر، أي إلى جوهره بالذات. وليس يضيرنا توسل الاستعارة الغذائية، في هذا المجال، لأن الضحية هي، في معظم الأحيان، حيوان من عادة البشر الاغتذاء بلحمه نظراً إلى سهولة هضمه. إن عملية التغذية هذه تتيح لنا الإمساك بلعبة العنف وتحوّلاته كما يجب. ولئن كان الخطاب الديني بشأن الذبيحة مغلوطاً على صعيد الحقيقة العلمية، فإنه يبقى صحيحاً كل الصحة على الصعيد الذي يهم الدين، صعيد العلاقات البشرية التي يتعيّن حمايتها من العنف، فإن نحن أهملنا تغذية الإله آلَ به الأمر إلى زوال، إلا إذا أنهكه الجوع وتملكه الغيظ فاندفع يطلب غذاءه بين البشر بشراسة وضراوة لا مثيل لهما.

غالباً ما يتم تدمير الضحية الفدائية، ودائماً تُطرد من الجماعة، حتى إذا هدأت الأوضاع اعتبر العنف في حكم المطرود معها، فما

يجري هنا هو القذف بهذا الأخير خارجاً، نوعاً ما، حيث يتعيّن عليه أن يطبع كلية الكيان باستثناء الجماعة على نحو مستديم، أي طوال مدّة استتباب النظام الثقافي داخلها.

ما إن نتجاوز حدود الجماعة حتى ندخل في مملكة المقدس الوحشي المفلت من كل قيد ورادع، مملكة ينتمي إليها الآلهة والأموات والكائنات الفائقة الطبيعة والمسوخ من كل صنف ولون، بل والطبيعةُ، أيضاً، بصفتها غريبة عن الحضارة، والكونُ بكليته، وحتى البشرُ **الآخرون**.

كثيراً ما نقول إن البدائيين يعيشون في «المقدس». مثل هذا الكلام يعني أننا نفكر مثل هؤلاء البدائيين الذين يتصوّرون أنهم وحدهم **الخارجون من غمار المقدس** ووحدهم يسيرون على هدي قواعد تحفظهم مؤقتاً خارج المقدس، بإملاء من المقدس نفسه. أما الغرباء فلا يمكن أن يكونوا مكتملي الإنسانية لأنهم لا يتبعون هذه القواعد بالذات، لذا كانوا يظهرون إما بمظهر جد خيّر وإما بمظهر جد شرير. إنّهم، باختصار، **غارقون في المقدس**.

كل جماعة ترى نفسها أشبه بسفينة مفردة تائهة في عباب يمّ لا شاطئ له ولا قرار، يسوده السلام والصفاء حيناً، ويعروه الاضطراب والتهديد، حيناً آخر. وأول الشروط الضرورية، لا الكافية، لتلافي الغرق هو التقيّد بقوانين الإبحار التي يفرضها المحيط بالذات. على أن أقصى درجات الفطنة والحذر لا يمكنها أن تضمن النجاة، إذ يحصل أن تتسرب المياه إلى هيكل السفينة ويواصل السائل رشحه الغدّار فيقتضي تكرار الطقوس للحؤول دون امتلاء السفينة بالماء.

لئن يكن للجماعة كل العذر في إضمار الخشية من المقدس، فإنها، بالمقابل، تدين له بكل شيء. ولما كانت تجد نفسها وحيدة

مفردة بمعزل عنه، فمن الطبيعي أن تظن أنه مصدرها وعلتها بالذات. ما قلناه أعلاه من أن الجماعة تحسب نفسها خارجة من غمار المقدس هو تماماً ما يجب أن يُقال، لأن العنف التأسيسي، كما رأينا، يتراءى وكأنه ليس من صنع الإنسان بل من صنع المقدس الذي يتدبّر أمر طرد ذاته ويرتضي الانكفاء كي يدع الجماعة تحيا خارجه.

يكفي أن نفكر قليلاً بسلطان المقدس الظاهر والتفاوت الهائل بينه وبين الجماعة على كل صعيد كي نفهم بشكل أفضل لماذا تأتي المبادرة من المقدس في كل المجالات. إن خلق الجماعة هو، بالدرجة الأولى، انفصال. لذا كانت تعابير الانفصال المجازية تطغى على الطقوس التأسيسية، فالحركات الأساسية في الطقوس الملكية لدى شعوب الإنكوالا، مثلاً، تتمثل في قطع السنة الجديدة، ولنقل، قضمها وبترها، أي افتتاح دورة زمنية جديدة بإعلان القطيعة مع المقدس الذي لا يسعه متى تغلغل الجماعة إلا أن يكون شريراً. وفي كل مرة يجري الحديث عن التطهّر والتصفي وطرد الأرواح الشريرة، تطغى فكرة الإخلاء والانفصال. إن الفكر الحديث إذ يحاول تفسير الحقيقة البدائية انطلاقاً من دين منقى جزئياً من عناصر الشر التي فيه، يعجز عن تمثل العلاقات مع المقدس إلا بطريقة الوساطة. وقد رأينا آنفاً أن كل مزج بين الجماعة والمقدس الذي يتدخل بوساطة الآلهة والأبطال الأسطوريين، هو مزج شريرٌ محض، فكل زيارة فائقة للطبيعة تكون انتقامية في البداية ولا تدفق الخيرات إلا مع رحيل الألوهة.

ذلك لا يعني أن عناصر الوساطة مفقودة بالضرورة، فالقطيعة المُبرمة بين الجماعة والمقدس، لو أمكن تصورها حقّاً، لا تقل خطراً عن الذوبان الكلي، لأن نتيجة الفصل الشديد هي عودة

المقدس بالقوة واجتياحه الجماعة على نحو قاهر يعود عليها بالشؤم، فإذا ما غلا المقدس في البعد ترصّد الجماعة خطر النسيان أو الإهمال، إهمال القواعد التي علمها للبشر رأفةً بهم، كي يتقوا خطره بالذات. إن الوجود الإنساني يبقى في كل لحظة محكوماً بالمقدس الذي يعمل على تنظيم نفسه بنفسه ومراقبتها وإخصابها. وإذا ما نظرنا إلى العلاقات بين الوجود والكائن في فلسفة هايدغر ألفيناها شديدة الشبه بتلك التي بين الجماعة والمقدس.

ذلك يعني، بكل بساطة، أن البشر لا يمكنهم العيش في خضم العنف، كما لا يمكنهم العيش طويلاً في ظلّ نسيان العنف، ولا حتى في ظلّ الوهم الذي يجعله مجرّد أداة أو خادم أمين، ضاربين بكل الفرائض الطقسية والمحظورات عرض الحائط. وإذا كان من واجب كل جماعة أن تنشئ علاقة مع المقدس كي تزدهر في ظل هدوء منظّم وسمح لا أثر فيه، لأي تراخ فإن التعبير عن تعقّد هذه العلاقة وتنوّعها لا يمكن أن يكون في غِياب الحقيقة العارية إلا من باب اللمح والإشارة . وعليه، يُفترض بالجماعة ألا تبالغ في الاقتراب من المقدس مخافة أن يفترسها، ولا في الابتعاد عن التهديد الخيّر مخافة أن تتعرّض لخسارة مفاعيل حضوره المعطاء.

هذه القراءة المكانية تطالعنا، على نحو جد مباشر، في كل المجتمعات التي يعتبر فيها المقدس متجسّداً في شخصية استثنائية كشخصية الملك الأفريقي، مثلاً. ومعلوم أن وجود كائن في صميم الجماعة ممهور بطابع المقدس يطرح مشكلات هائلة، ففي بعض الأحيان، لا يجوز للملك ملامسة الأرض لئلا ينقل إليها العدوى ويتسبب في موت رعاياه على الفور، وفي أحيان أخرى، يُمنع السيد من تناول الغذاء بنفسه، لأن مجرد ملامسته نوعاً من الأطعمة تجعل استهلاكه خطيراً من قبل جميع الأشخاص العاديين. كما يحصل أن

يُوارى المسخ المتوحش عن الأنظار لا من أجله هو بل من أجل رعاياه الذين يهلكون مصعوقين إذا ما أدركتهم نظرة من نظراته.

جميع أنواع الاحتياطات تهدف إلى اتقاء الاحتكاك المباشر من غير أن يعني ذلك بتاتاً أن إيواء شخص على هذا القدر من الغرابة أمر يعود على المجتمع بالوبال، بل العكس هو الصحيح. فالملك، كما نعلم، يكون جد شرير وجد خيّر، في آن، وما نشهده في الاحتياطات المذكورة هو انتقال التناوب **التاريخي** لحقيقتي العنف والسلام من الزمان إلى المكان، لذا كانت نتائج ذلك لا تخلو من وجوه شبه مع تحوّلات الطاقة في التقنيّة الحديثة، ربما لأن الفكر الديني يعمل انطلاقاً من بعض النماذج الطبيعية، في الأصل.

إن قدرة الملك البالغة حد التوحّش (silwane) تُشعر الرعايا في حضرته بالانزعاج. لكنهم كانوا سيشعرون بالرعب حتماً لو لم يكن يملك عليهم أي امرئ، على الإطلاق. وما «خجلنا» و«احترامنا»، في الحقيقة، إلا شكلان ملطّفان لهاتين الظاهرتين بالذات. ثمة بين البشر والتجسّد المقدس مسافة من الشسوع بحيث تتيح جني المفاعيل الخيّرة منها واتقاء الشريرة. إن حالنا مع المطلق هي أشبه بحالنا مع النار: إن أسرفنا في الدنوّ منها أصابتنا بالاحتراق، وإن غالينا في البعد عنها لم يبلغنا من حرارتها شيء. غير أن النار قائمة في الحالتين، وتأبى إلا أن تنشر الدفء والضوء في المسافة الواصلة مابين الطرفين النقيضين.



مرّ بنا أن كل طقس ذبائحي يرتكز على إبدالين، أولهما، يوفره العنف التأسيسي الذي يستبدل بأعضاء الجماعة كلهم ضحيةً واحدة.

والثاني، وهو الوحيد الطقسي حصراً، يستعيض عن الضحية الفدائية بضحية صالحة للتضحية. ومعلوم أن أبرز ما يميّز الفئات الصالحة للتضحية هو تحددها خارج نطاق الجماعة على الدوام، بعكس الضحية الفدائية التي تشكل جزءاً من الجماعة. ولكن، لما كنا قد حدّدنا الذبيحة الطقسية بأنها محاكاة خادعة للعنف التأسيسي، فقد وجب التساؤل عن سبب تحييد الذبيحة المنظّم للضحايا التي تبدو أصلح للتضحية من سواها، نعني سائر أعضاء الجماعة بحكم كونهم الأكثر شبهاً بالضحية الأولية.

إن ضرورة الاختلاف التي أشرنا إليها بين الضحية الأصلية والضحايا الطقسية هي، كما نعلم، أمر قابل للفهم تماماً على مستوى الوظيفة، فلو كانت الضحايا الذبائحية تنتمي إلى الجماعة، كالضحية الفدائية، لتسببت الذبيحة في تفجير العنف بدل لجمه، ولأطلقت أزمة ذبائحية جديدة بدل أن تجدد مفاعيل العنف التأسيسي. على أن ضرورة استيفاء بعض الشروط لا تكفي لتبرير وجود مؤسسات قادرة على تحقيقها. من هنا كان ثاني هذين الإبدالين الذبائحيين يطرح مشكلة يقتضي حلّها.

لقد حاولنا في البداية أن نعزو الاختلاف بين **الأصل والنسخة**، بين الضحية الأولانية والضحايا الطقسية، إلى تدخل العقل البشري ووساطة حس فطري سليم يسهّل الانزلاق من داخل الجماعة إلى خارجها. على أن من اليسير الاعتقاد، في هذه الحالة، بأن التفاوت الحامي بين النوعين المذكورين من الضحايا هو عنصر الذبيحة «الإنساني»، بالمعنى الذي تقصد إليه الأنسنية المعاصرة. وعليه، فإن ما سميناه آنفاً خدعة الذبيحة يصبح خدعة المضحّين الذين يتغاضون عن مقتضيات المحاكاة الطقسية، نوعاً ما، ويتصرفون على هواهم بالإلزامات الدينية المزيفة، ربما نتيجة حدسهم الباطن بما نظن أننا

نعرفه ونعلنه صراحة، نحن المحدثين، من بطلان الطقوس وانعدام جدواها. إنّه لمن الشيّق أن نتصوّر أن التزمّت قد تراجع مع الإبدال الذبائحي الثاني أمام شكوكية سابقة لأوانها، ولنقل، أمام موقف لعله أن يكون إيذاناً بموقفنا نحن.

من البيّن أنه لا يمكن الأخذ بفرضية كهذه، ففي العديد من المجتمعات، تكون الضحايا بشرية ومختارة من بين أسرى الحرب والرقيق والأطفال، بل ومن **أعضاء الجماعة** أنفسهم، شأن ما رأيناه في حالة الملك المقدس والذبائح المماثلة، كما لو لم يكن ثمة إبدال ذبائحي ثان. من هنا كانت العلاقة بين العنف الأولي الذي يستهدف الضحية الفدائية وما يعقبه من محاكيات طقسية أظهرَ ما يكون في حالة الملك المقدس، وعندما اقتضى توضيح العلاقة بين الضحية الذبائحية والطقس في الفصل الرابع، عمدنا إلى مثَل الملك المقدس الذي يمثل أقصى درجات القرابة بين الضحية الأولية والضحية الطقسية.

على أن ذلك لا يجيز الاستنتاج بانتفاء الإبدال الذبائحي الثاني في مثل الملك المقدس هذا، إذ ما من تكرار حقيقي للعنف التأسيسي من حيث المبدأ. حتى عندما يكون المضحى به من الجماعة، فإن مجرّد اختيار هذا الشخص بديلاً عن الضحية الفدائية يجعله كائناً مختلفاً عن كل من يحيط به من بشر، وينتزعه من العلاقات السوية السائدة بينهم ليدخله إلى فئة يستحيل، ربما، أن تضم أكثر من شخص واحد، إلا أنها تستحق نعت: صالحة للتضحية، شأن ما تكون عليه، تقريباً، فئة الأبقار والأغنام، في مجتمعات أخرى.

إذا كان اختيار ضحية ذبائحية كافياً لإحداث تحوّل في موضوع الاختيار، بجعله خليقة مقدسة، فقد أضحى من اليسير الاهتداء إلى مبدأ

التفاوت، أي الفرق الموجود، في نظرنا، بين الضحية الأولية والضحايا الطقسية. إن الضحية تنتمي إلى المقدس عند التضحية بها لأن ما يجري طرده في شخصها هو المقدس. ولما لم يعد يُرى فيها ما يمكن رؤيته في سائر أعضاء الجماعة فقد تأكّد أن للضحية الفدائية صفة مسيخة.

إذا كانت الفئات الصالحة للتضحية غالباً ما تتألف من خلائق لا تنتمي ـ ولم يحصل يوماً أن انتمت ـ إلى الجماعة فذلك لأن الضحية الفدائية تنتمي، إلى المقدس، بالدرجة الأولى، بعكس الجماعة التي تخرج من المقدس ما يجعل المنتمين إلى الجماعة، أقل أعضاء الجماعة قدرة على تمثيل الضحية الفدائية، من الناحية المبدئية. من هنا نفهم سبب اختيار الضحايا الطقسية من خارج الجماعة ومن بين الأشخاص المطبوعين، عادة، بالمقدس ـ مادام المقدس هو مقرّهم المعهود ـ من حيوانات وغرباء وسوى ذلك.

أما إذا كان سائر أعضاء الجماعة يبدون لنا، من منظور المحاكاة الدقيقة، نحن المراقبين الموضوعيين، أكثر الكائنات شبهاً بالضحية الأولية، وبالتالي، الأكثر صلاحية للتضحية، فما الأمر كذلك بحسب المنظور الخاص بالاختبار الديني الأولاني، أي العنف التأسيسي نفسه، حيث يجري تغيير الضحية الذبائحية وقاية للجماعة من العنف. هذا التغيير الذي يحظر على الناشطين اعتبار بعضهم بعضاً قابلين للحلول محلّ الضحية الأولية هو الذي يمنع سقوطهم مجدداً في دائرة العنف المتبادل، فإذا كان يجري اختيار الضحايا الطقسية من خارج الجماعة، أو كان فعل اختيارها بالذات يضفي عليها شيئاً من الخارجانية، فلأن الضحية الفدائية لم تعد على ما كانت عليه، بعدما بطل كونها عضواً من الجماعة، **كالآخرين**.

إن تجذّر الدينامية الطاردة (Centrifuge) للإبدال الذبائحي الثاني يكون في الديني نفسه، أي في الإغفال الحامي، ولا تصحّ نسبته إلى

الشكوكية الناشئة، إذ ما من صلة بين مبدأ هذا الإبدال الثاني وبداية الانعتاق من الديني. وإذا كان يجري تحييد الجماعة فما ذلك لخروجها على قاعدة المحاكاة الدقيقة بل لتقيدها الصارم بها. وعليه، لا نجد في هذا الإبدال الذبائحي الثاني، ما يستوجب الغمز واللمز اللذين تود هذه الشكوكية توجيههما إليه، لأن خدعة الذبيحة هي خدعة المؤسسة الذبائحية نفسها لا خدعة المضحّين.

وليس يُستنتج مما تقدّم أنه يتعيّن اعتبار الضحية الفدائية مجرد شخصية غريبة عن الجماعة، كونها تشكل واحداً مع **الصنو المسيخ**، فإن تصدّيها للاختلافات على أنواعها، لاسيما اختلاف ما بين الداخل والخارج، يجعلها مؤهلة للانتقال بحرية من الباطن إلى الظاهر، والتحوّل إلى نقطة وصل وفصل بين الجماعة والمقدس. ولكي تكون هذه الضحية الخارقة ممثلة حقّ تمثيل، يجب، في أفضل الحالات، أن تكون الضحية الطقسية منتمية إلى الجماعة والمقدس، في آن معاً.

ندرك الآن لماذا كان يتم اختيار الضحايا الطقسية، على نحو شبه دائم من فئات غير خارجية تماماً، بل هامشية، تضم عبيداً وأطفالاً ومواشي... إلخ، بعدما رأينا أن هذه الهامشيّة بالذات هي التي تسمح للذبيحة بممارسة وظيفتها.

لكي تتمكن الضحية من استقطاب العنف وتتحقق النقلة (Transfert)، يجب ألا يكون هنالك حلّ متصل، بل ما يشبه الانزياح المجازي (Glissement métonymique) من أعضاء الجماعة إلى الضحايا الطقسية. لذا لا يصحّ أن تكون الضحية غريبة جداً عن الجماعة ولا قريبة إليها جداً. وإذا كنا ندرك سلفاً، أن هذا الالتباس ضروري لفاعلية الذبيحة التطهيرية، فإن ما لم نكن نعلمه هو كيفية تحققه عينيّاً. لم نكن ندري بأي معجزة تمّ إرساء مؤسسة معقّدة

ودقيقة كالذبيحة من دون أن يدرك هؤلاء المخترعون والمرتفقون بها، في آن، سرّ دورانها وطريقة سيرها. أما الآن، فقد عرفنا أن ما من معجزة، أقله على المستوى الذي يهمنا في اللحظة الراهنة، وجُلّ ما يمكن قوله إن الفكر الطقسي يبغي التضحية بضحية شبيهة بـ **الصنو المسيخ** قدر الإمكان، وإن الفئات الهامشية التي غالباً ما تُلتمس فيها الضحايا الذبائحية، وإن تكن عاجزة عن تلبية هذا الشرط تماماً، تبقى الأقرب إلى الوفاء بإلزامه بحكم موقعها الوسطي الذي يجيز لنا اعتبارها منتمية إلى الداخل والخارج معاً.

أكثر من ذلك، إن الفكر الطقسي لا يكتفي بالبحث بين الكائنات الحية عن الفئات الأقل قدرة على توفير الضحايا الطقسية، بل يتدخل بطرق مختلفة ليجعل هذه الضحايا أكثر مطابقة للفكرة التي يكوّنها عن الضحية الأولية، ويضاعف، بالفعل عينه من فاعليتها على مستوى العمل التطهيري. إننا نشير بتعبير «التهيئة الذبائحية» إلى كل ما يمت إلى هذا النوع من التدخل بصلة. وهو تعبير يكتسب في هذا السياق معنى أشمل من المعنى العادي كون «التهيئة الذبائحية» لا تقتصر على الأعمال الطقسية التي تسبق تقديم الذبيحة مباشرة.

يفترض بالضحية، إذاً، أن تنتمي إلى الداخل والخارج معاً. ولما لم يكن هناك فئة تؤدي دور الوساطة بين الداخل والخارج، على أتمّ وجه، فقد لزم أن كل خليقة في حكم الذبيحة تفتقر، بنسبة ما، إلى هذه أو تلك من الصفات النقيضة التي يقتضي توفرها فيها، فتارة تقصّر على صعيد الظاهر، وطوراً على صعيد الباطن، وليس على الصعيدين معاً. سوى أن الغاية واحدة، وهي جعل الضحية في ملء الصلاحية للتضحية. من هنا كانت التهيئة الذبائحية تظهر في صورتين جد مختلفتين، الأولى، تتمثل في السعي إلى جعل الضحية أكثر بعداً واختلافاً، أي إضفاء سمة المقدس على ضحية جد لصيقة

بالجماعة، والثانية، في الاجتهاد من أجل إدماج ضحية جد غريبة بالجماعة.

إن الملك المقدس هو خير من يمثّل النمط الأول من التهيئة المذكورة، إذ ليس يكفي أن يتمّ اختيار من سيضحّى به ملكاً ليصبح ذلك **الصنوَ المسيخ** الذي يفترض به تمثيله. وإنما يجب أن يُدفع به إلى ارتكاب السفاح وتجرّع المقدس الشرير بكل الأشكال التي يمكن تصوّرها كيما يصار إلى إلغاء فائض البشرية فيه ويتم، بالتالي، إبعاده عن الجماعة. بذلك يكون قد حصل للملك، في ختام التهيئة من صفة الظاهرية والباطنية كليهما ما يكفي لجعله ذلك المسخ المقدس الذي جرى التعريف به آنفاً.

وبالعكس إذا كانت الضحية تشكو من رجحان صفة الظاهرية على الباطنية، حيث يقتضي اعتماد الطريقة النقيضة من أجل التوصل إلى نتائج مماثلة. وخير ما يشهد على هذا النمط الثاني من التهيئة هو مثل التضحية الذبائحية برأس الماشية الضخم لدى الدنكا، كما ورد وصفه في كتاب غودفري لاينهارد: **ألوهة واختبار**(4).

لم يحصل يوماً أن ضحت شعوب الدنكا بحيوان فور إخراجه من القطيع، وإنما كان يجري اختياره سلفاً وعزله عن صحبه في مسكن قريب من المنازل البشرية حيث يُربط بمرس مخصص للحيوانات الذبائحية، وتتلى عليه تعازيم من النوع الذي يدمج كليّاً بين الضحية والخليقة البشرية(5).

من الواضح، عموماً، أن الحميمية، وإن تكن جد لافتة، حتى في الأزمنة العادية، بين الدنكا وماشيتهم لا تصل إلى حدّ السماح

---

(4) انظر الفصل الرابع، صفحة 169 ـ 172 من هذا الكتاب.

(5) انظر الفصل الأول، صفحة 36 ـ 37 من هذا الكتاب.

بالذبيحة . لذا كان لابد من دعم التماهي بين الإنسان والحيوان لإجبار هذا الأخير على تأدية دور المطرود الأولي، وجعله قادراً على مغنطة العداوات المتبادلة واستقطابها كلها، على نحو يخول أعضاء الجماعة أن يروا فيه الموضوع المستحق لحقدهم، قبل تحوّله نهائيّاً إلى «شيء بالغ القدسية».

يتضح مما تقدّم أن التهيئة الذبائحية تتمثل في أفعال توافق الهدف المنشود كل التوافق، وإن كان التنوّع يصل بها إلى حد التضارب في بعض الأحيان. إن الفكر الديني يتجه نحو الهدف بعلم إلهي لا يخطئ، محققاً من حيث لا يدري شروط الفاعلية التطهيرية كلها. وهو لا يبغي أبداً إعادة إنتاج العنف التأسيسي على أدق وجه ممكن، بل يجتهد للحصول على ضحية يكيّفها عند الحاجة بما يجعلها شبيهة إلى أقصى الحدود بالكائن الملتبس الذي يحسب أنه التقاه في الضحية الأولية. فالنموذج الذي يحاكيه، إذاً، ليس النموذج الحقيقي، بل ذلك الذي أدركه التغيير بفعل اختبار **الصنو المسيخ**، وعنصر التغيير هذا، أو الاختلاف الأساسي هو الذي يوجه الفكر الديني نحو ضحايا مختلفة عن الضحية الأولية، إما بطبيعتها وإما بفضل التهيئة الذبائحية، متعمداً الانزياح بالذبيحة الطقسية والمباعدة بينها وبين العنف الجماعي بما يؤمن للطقس التذكري فضيلة تطهيرية تتلاءم مع حاجات المجتمع الذي كان ولايزال مدعوّاً إلى العمل فيه.

أخيراً، لابد من تسجيل تطابق لافت يتمثل في التحقق مجدداً من أن الإغفال الديني يؤلّف واحداً مع الحماية الحقيقية المعطاة للمجتمعات بوساطة الذبيحة الطقسية، والديني، بشكل عام.

XI

وحدة جميع الطقوس

ستخولنا التحاليل السابقة بسط فرضيتنا العامة على أشكال طقسية غالباً ما تنعت بـ «الشذوذ» بسبب طابعها المتوحش. والحقيقة أنها في غياب فرضية العنف التأسيسي، لا تقل عمّا عداها غموضاً ولا تزيد، بعكس ما تكون عليه في حضور الفرضية المذكورة حيث تفصح عن مضامينها على أتمّ وجه. إن النموذج الثاني الذي أثبتناه للتهيئة الذبائحية، وهو يقوم على استيعاب جماعة بشرية ما لضحيةٍ تكون بطبيعتها غريبة جداً عنها، يفسح في المجال أمام أكثر أشكال الآدِميّة (Cannibalisme) الطقسية شهرة وإثارة للدهشة، تلك التي كان يمارسها شعب التوبينامبا (Tupinamba) المقيم على الساحل الشمالي الغربي للبرازيل.

لقد تم التعرّف إلى آدمية التوبينامبا من خلال نصوص وضعها مراقبون أوروبيون، وشرحها ألفرد ميترو (Alfred Métraux) في كتابه: **الديانات والشعوذات الهندية في أميركا الجنوبية**(*)

(*) قبائل Tupi-Guarini كانت تعيش في حوض الأمازون وبعض أنحائه مثل بوليفيا وتتكلم أكثر من سبعين لغة.

(*Religions et magies indiennes d'amérique du sud*). غير أني لن أتطرّق في هذا السياق إلا إلى النقاط التي هي على علاقة مباشرة بتفسيرنا. وما عدا ذلك فإني أحيل القرّاء للإطلاع عليه إلى المؤلف المذكور وإلى عمل أقدم منه للمؤلف نفسه بعنوان: **ديانة التوبينامبا وعلاقاتها بديانات قبائل توبي ـ غواريني الأخرى**[1] .

لا يخفي علينا أن التوبينامبا يحظون في أدب الغرب الحديث وفكره بشهادات إجلال مميّزة، وأن الهنديَّين اللذين ذكر مونتاين (Montaigne) في فصل شهير من كتابه: **المحاولات** (*Les Essais*) أنه التقاهما في مدينة روان (Rouen)، كانا ينتميان إلى هذا الشعب. وليس من النافل الإشارة إلى أن من توضّعوا لرسم اللوحة الأكثر شهرة قبل القرن الثامن عشر، لوحة **المتوحّش الطيّب** (*Le Bon sauvage*) التي نعرف ما نالته من حظوة في تاريخ الأنسنية الغربية، كانوا هم أيضاً من التوبينامبا.

تظهر الآدِمية التوبينامبية، وهي لا تنفصل عن حالة الحرب المشتعلة بين قبائل تأكل كل من يقع في قبضتها من الأعداء، بصورتين مختلفين جداً: الأولى، تتمثل في التهام جثّة العدو حال سقوطه في ساحة المعركة من دون أي إجراء آخر. وما ذاك إلا لأنه لا مكان للطقس خارج نطاق الجماعة وقوانينها حيث يملك العنف اللامتمايز بلا منازع.

والثانية، آدِميّةٌ طقسية محض لا تقع إلا على الأعداء الذين يُقتادون أحياء إلى القرية، حيث يمضون أشهراً طويلة بل سنوات بمنزلة أسرى بصحبة من يخلصون إلى افتراسهم، إذ يشاركون في

(1) Alfred Métraux, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani* (Paris: E. Leroux, 1928).

نشاطاتهم ويختلطون بهم في حياتهم اليومية ويتزوّجون بنسائهم. إنّهم، باختصار، ينسجون مع المُضحّين المستقبليين علاقات تكاد تكون مماثلة لتلك التي تجمع بين هؤلاء الأخيرين أنفسهم، استعداداً للذبيحة، كما سنرى.

يَلقى السجين في أثناء إقامته الطويلة معاملة مزدوجة، بل متناقضة، فأحياناً يكون موضع احترام وإجلال، وتكون خصائصه الذكورية مرغوبة، وأحياناً أخرى، يكون موضع شتم وتعنيف وتحقير.

وقبيل الموعد المحدد لموت السجين، يجري تشجيعه طقسياً على الفرار، لكنه لا يكاد يفعل حتى يلقى القبض عليه وتوضع في رجليه لأول مرة قيود ثقيلة. ثم يتوقف معلّمه عن تقديم الطعام له، فيضطرّ إلى سرقة غذائه. ويؤكد أحد الكتاب الذين شرح ميترو نصوصهم أنه كان «يُسمح له، طوال تلك الفترة، بضرب الدجاج والإوز وسواها من الحيوانات، وسرقتها وذبحها وفعل أسوأ ما يمكن فعله ليثأر لموته من دون أن يكفه عن ذلك أحد». باختصار، لقد كان يجري تشجيع الضحية المستقبلية على القيام بأعمال غير مشروعة وتوجيهها نحو ضروب الانتهاكات، ويجمع المراقبون الحديثون على أن الهدف من هذه العملية في تلك المرحلة بالذات، هو تحويل السجين إلى «كبش محرقة».

يوجز فرنسيس هيوكسلي (Francis Huxley) مختلف أدوار السجين وقدَره كالآتي:

«قدَر السجين أن يؤدّي ويجسّد عدة أدوار متناقضة، فيكونَ العدو الذي تتبنّاه الجماعة ويشغل مكان الرجل الذي سيُقتل إكراماً له. إنّه قريب بالمصاهرة، وفي الوقت نفسه، خارج كل انتماء، مكرّم

ومحتقر، بطل وكبش محرقة. أما الجماعة فتعمل على تخويف السجين، فإن بدا عليه الخوف اعتبرته غير جدير بالموت الذي ينتظره. إن اضطلاعه بجميع هذه الأدوار التي هي من صلب الحياة الاجتماعية يجعل منه رجلاً، بكل معنى الكلمة، يجسد التناقضات التي يُثيرها المجتمع. وهو وضع مستحيل لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الموت. وهذه الاستحالة تتعزز حين يهبه الطقس قدرة البطل الأسطوري وصفاته فيصبح ممثل العالم الآخر القائم في قلب هذا العالم. لكأنه الإله يونون (Janus) الذي بلغ من القداسة حدّاً يجعل العيش معه مستحيلاً»[2].

يكاد كل شيء هنا أن يكون رائع التحديد لولا أن الضحية التي تلقى عليها كل تناقضات المجتمع، تبدو، في نهاية المطاف، لا في «تمام الإنسانية» بل **صنواً مسيخاً** وإلهاً، في آن. لقد كان هيوكسلي على حقّ حين قال إن حقيقة العلاقات الإنسانية والمجتمع هي التي تظهر هنا، ولكن، لما كانت لا تُطاق، فإن الضرورة تقضي بالتخلّص منها، مما يؤكّد مرةً أخرى، أن بعض وظائف العنف التأسيسي الجوهرية هو طرد الحقيقة ووضعها خارج المجتمع الإنساني.

لا يمكن فهم ما يحدث هنا من دون الاستناد إلى آلية الضحية الفدائية، أي إلى مسار حقيقي يحقق تماسك الجماعة فعليّاً. إن آلية **حقيقية**، فقط، تستطيع أن تجعل مشروع الآدِميّة قابلاً للفهم كل الفهم، وطالما نحن نحكم على أنفسنا بقراءة ظاهرة «كبش المحرقة» بمفاتيح نفسية، فسنبقى نتصوّر أن الآدِميّين يبحثون عن تبرير خلقي لما سيرتكبونه من عنف. وبقدر ما يرتكب السجين من ذنوب

(2) Francis Huxley, *Affable Savages* (New York: [n. pb.], 1966).

يكتسب ثأرنا منه شرعية. وما ذلك تهدئةً لبعض أعراض العُصاب (Névrose) أو تملّقاً لبعض «مشاعر الذنب»، بل طمعاً في الحصول على نتائج عينية صريحة، وطالما أن الفكر الحديث لم يفهم طابع كبش المحرقة **العملي** وكل بدائله الذبائحية، فستبقى تخفى عليه الظاهرات الأكثر جوهرية في كل حضارة إنسانية.

تُعتبر آلية الضحية الفدائية خلاصية على وجهين، فهي بتحقيقها الإجماع تخرس العنف على كل صعيد وتمنع ذوي القربى من التقاتل، لكنها، من جهة أخرى، تحول دون ظهور حقيقة الإنسان بإسقاطها خارج دائرة الإنسان كألوهة مبهمة.

على السجين أن يجتذب نحو شخصه التوتّرات الداخلية والأحقاد والضغائن المتراكمة. والجماعة تطلب إليه أن يحوّل بموته هذا العنف الشرير إلى عنف مقدس خيّر يعيد العافية إلى نظام ثقافي أدركه الوهن والانهيار، فالآدِميّة الطقسية إذاً، طقس شبيه بكل ما رأينا من طقوس، وإذا كانت قبائل التوبينامبا تتصرّف على هذا النحو فما ذلك بسبب اتّباعها نموذجاً معيناً، بل لأن النظام الطقسي يقودها إلى هذا النموذج. إنها، هي أيضاً، تجتهد لتكرار **ما حدث أولَ مرة** وتجديد الإجماع الذي حصل ويحصل حول الضحية الفدائية، مرة أخرى، فإذا كان السجين يلقى معاملة مزدوجة، فيُحقتر حيناً ويُكرَّم حيناً آخر، فذلك بصفته ممثلاً للذبيحة الأولية. بكلام أوضح، إن استقطابه العنف يجعله مبغوضاً طالما لم يقم بتحويله، لكنه متى فعل وحرّك مجدداً آلية الضحية الفدائية الموحِّدة، أصبح محترماً للغاية. وبقدر ما تبدو الضحية قبيحة في البداية تعنف الشهوات المتقاطبة حولها وتُحرّك الآلية المذكورة في العمق.

وعلى العموم، فإن حال أسير التوبينامبا المحاط سلفاً بهالة موته

المقبل هي كحال الملك الأفريقي الذي يجسّد وجهي المقدس على نحوين: متعاقب وفوري. إن ما يضطلع به ابتداء من حياته هذه هو العنف بالكلية، لأنه في الحقيقة يضطلع به في الأبدية خارج كل زمنية.

يلوح لنا، بالنظر إلى ما نعرفه من نصوص، أن قدر السجين الفعلي هو إعادة تجسيد صورة بطل أسطوري تظهره بعض الروايات سجيناً على وشك أن ينفذ فيه حكم القتل الطقسي ويصار إلى أكله. بذلك تكون الآدِميّة الطقسية، في نظر من يمارسونها، تكراراً لحدث أولاني.

إن المظهر الآدِمي، شأن المظهر السفاحي في الملكيّة الأفريقية، ينطوي على خطر إلهاء المراقب ومنعه من التعرّف في طقس التوبينامبا إلى ذلك الشيء الذي لا يتمّ التعرّف إليه في أي مكان آخر، أي الذبيحة، قبل كل ما عداها. على أن هذا الخطر يكون في حالة السفاح أعظم مما هو عليه في حالة الآدِميّة التي لم تجد محللاً مثل فرويد ولم ترقَ إلى مرتبة أسطورة الحداثة الكبرى. وقد كانت للفن السينمائي المعاصر محاولات كثيرة، لترويج الآدِميّة، لكن النتائج لم تأت مثيرة.

يؤكد ميرتشيا إلياده (Mircea Eliade) بحق، أن المقدس هو الذي يأتي أولاً، مضيفاً أنه قد لا يكون للآدِميّة وجود طبيعي[3]، فنحن، بتعبير آخر، لا نضحّي بالضحية لنأكلها، بل يفترض بنا أكلها لأننا ضحّينا بها. ومثل ذلك أيضاً بالنسبة إلى كل ما يؤكل من ضحايا حيوانية. إن العنصر الآدِم لا يستدعي أي تفسير خاص به، بل إنّه

(3) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane; the Nature of Religion* (New York: Harcourt, Brace, [1961]), p. 103.

كفيل، إذا ما نظرنا إليه من جوانب عديدة، أن يجلو لنا أكثر الطقوس غموضاً وكل عملية استهلاك للحوم الذبائحية، بشرية كانت أم حيوانية، يجب أن تفسَّر في ضوء الرغبة المحاكية التي هي الآدِميّة الحقيقية، آدمية فكر بشري يخلص دائماً إلى التركز على العنف الآخر، على عنف الآخر. وبعبارة أخرى، إن الرغبة المحاكية متى احتدمت اشتهت أن تجتذب وتدمر العنف المتجسّد في نموذج ـ عقبة يجري الخلط دائماً بينه وبين الكينونة والألوهة.

ذلك يفسّر رغبة الآدِميين في رؤية ضحيّتهم تبرهن بشجاعتها عن كونها تجسيداً حقيقيّاً للعنف المطلق. علماً أن من الضروري استهلاك لحم الضحية بعد ذبحها، أي بعد تحوّل العنف الشرير كليّاً إلى جوهر خيّر هو مصدر كل سلام وخصب وحيوية نافعة. ومتى أدركنا أن الآدِميّة الطقسية هي طقس سطحي ككل الطقوس لم يعد التبني المسبق للأسير واستيعابه الجزئي في القبيلة التي ستخلص إلى التهامه يطرح أي مشكلة.

تأتي الضحية المستقبلية من خارج، من المقدس اللاامتمايز، وتكون من التغرّب عن الجماعة بحيث لا يمكن استعمالها حالاً في مجال الذبيحة، فلكي تغدو مؤهّلة لتمثيل الضحية الأولية على وجه ملائم، يتعيّن إعطاؤها ما يعوزها من انتماء إلى الجماعة. يجب أن تصبح كائناً من «داخل» من دون أن تُنزع عنها صفة الكائن الذي يبقى من «خارج»، تلك الخارجانية المقدسة التي تتميّز بها جوهريّاً.

إن التهيئة الذبائحية تصيّر الضحية شبيهة بأهداف العنف «الطبيعية» والمباشرة، أي الأقرباء، بما يكفي لضمان انتقال الميول العدوانية وجعل هذه الضحية، غرضاً «شهيّاً»، باختصار. على أن هذه الضحية تبقى، في الوقت عينه من الغربة والاختلاف بحيث يستحيل إلا أن يعرّض موتها الجماعة للانجرار إلى دائرة الثأر. إن الشخص

الوحيد الذي يُحتمل أن يتضامن مع قضية السجين، وربما كان، هو وزوجته، مُلزمَين بذلك بعض الشيء، لكن الزوجة إذا اضطلعت جدّياً بهذا الدور قتلت على الفور، كما يقتل أولاد الزوجين في حال وجودهم، أيضاً.

نرى هنا بوضوح كيف أن محاكاة آلية الضحية الفدائية - وهي دوماً دقيقة، لكنها مؤجلة حُكماً إلى حين تغيّر هذه الضحيّة الأولى - ترسي نموذج ممارسة طقسية ينسجم مع «حاجات» الجماعة ويؤمّن «جلاء» العنف وتوزّعه على ضحايا أقل أو أكثر تأثيراً مما ينبغي، ضحايا يكونون، باختصار، أكثر أهليّة لإراحة الجماعة من هذا العنف، و«تطهيرها» منه. هكذا يتبين لنا في منتهى الوضوح كيف يمكن إرساء النظام، بما فيه التهيئة الذبائحية التي تسهم في تحسين «مردود» الضحايا من غير أن يكون أحد قد فكّر حقّاً في هذا النظام أو حصل أي شيء غير محاكاة القتل الأولي الذي حقق ويحقق وحدة الجماعة.

يجب أن نرى في تبني السجين، إذاً، نموذجاً لتهيئة ذبائحية من النوع الثاني الذي سبق التعريف به، فالآدِميّة الطقسية شديدة الشبه بالملكيّة الأفريقية من حيث إن الضحية العتيدة تتقدّس في حياتها. ولكي نفهم هذه القرابة بين الطقسين يحسن بنا العودة إلى مسرحية بعنوان: **رقابة مشدّدة** (*Haute surveillance*)، لجان جينيه (Jean Genet)، وهي تصوّر لنا محكوماً بالإعدام يتنازع على حبّ زوجته لصّان، أو بالأحرى، **أخوان عدوان** دونه إجراماً يتطلعان بفارغ الصبر إلى تنفيذ حكم الإعدام فيه. على أن المقاربة، مهما أتت معبّرة، يجب ألا تحملنا على الاستنتاج بأن في أساس الممارسة الطقسية روحاً شبيهة بتلك التي تطالعنا في المسرحية المعاصرة.

من جملة الأسباب التي تمنعنا من تبيّن العلاقة الوثيقة بين

الملكية الأفريقية والآدِميّة التوبينامبية هو اختيارُ الضحية، في الحالة الأولى من «داخل»، وفي الحالة الثانية من «خارج»، حيث يُفترض بالتهيئة الذبائحية أن تسلك منحى معاكساً من أجل التوصل إلى نتيجة واحدة في الحالتين. إن قبائل التوبينامبا، بإدماجها السجين في الجماعة، تتصرّف بطريقة مشابهة لشعوب الدنكا التي تفصل الحيوان المخصّص للذبيحة عن القطيع وتبقيه بجوارها، وإن يكن التوبينامبا لا يقفون عند هذا الحد في تطبيقهم لهذا المبدأ. هذا التبني المستغرب للسجين يمدّنا بدليل إضافي بالغ الأهمية، لصالح الطرح المدافع عنها هنا والذي يجعل من الضحية الفدائية كائناً من داخل، أي شخصاً قريباً من قاتليه. تبدو الآدِميّة التوبينامبية شديدة الحساسية على هذا «القرب» من الضحية الأولية، ولما كانت تبغي تكراره على الضحايا اللاحقة من دون المجازفة بفاعليّة الطقس الذبائحية، فقد رأيناها تعتمد طريقة منطقيّة صارمة إلى حد الإرباك.



كل ما ذكرناه في هذا السياق يناقض، بالطبع جانباً مهمّاً من شهادات القدماء، فإذا صحّت تلك الشهادات كان الغريب لا القريب هو العدو التقليدي الذي تلاحقه كل جماعة وتتناهشه بحقدها مناوبةً، بحيث تبدو الآدِميّة الطقسية لعبة انتقامات تدور بين القبائل بلا هوادة.

من المؤكّد أن هذه القراءة خادعة، لأنها تترك بعضاً من جوانب المؤسّسة المهمة مكتنفة بالغموض. إلا أن من السهل علينا بالمقابل، إدماجها بالتفسير الذي نحن بصدد اقتراحه. هذا الأخير لا «يخلو من الإزعاج» فحسب، بل إنه ضرورة واجبة بحكم تشكيله ما يصحّ تسميته: «أيديولوجية» الآدِميّة الطقسية، وهي متأخرة عن قيام المؤسّسة، حكماً. ثمة، كما في مجموعة التسيمشيان التي عرضنا لها بالدراسة، آنفاً، عملية انزياح بالعنف من داخل إلى خارج. هذا

الانزياح نسميه ذبائحيّاً، وهو أكثر من كلامي مادامت الجماعات تخوض حرباً حقيقية يفترس فيها أعضاؤها بعضهم بعضاً، على التوالي. هنا، أيضاً، يمكن القول إن الغاية من التفاهم بين القبائل هي عدم حصول أي تفاهم على الإطلاق لأن لحالة الحرب المستديمة وظيفة أساسية هي إمداد الطقس الآدِمي بالضحايا. لابد من تحقيق توازن تقريبي بين أعداد الأسرى من الطرفين وإنشاء نظام تبادل شبه إقراضي يبدو مرتبطاً، نوعاً ما، بمقايضة النساء التي غالباً ما تتسم، هي الأخرى، بمشاعر العداء، كما لدى التسيمشيان.

وسواء أتمت المقايضة على النساء أم على الأسرى، فإن المقايضة المُطقسة عبر النزاع والنزاع المُطقس عبر المقايضة ليسا إلا شكلين مختلفين للانزلاق الذبائحي من داخل إلى خارج، وهو انزلاق مفيد لكلا الطرفين لأنه يمنع العنف من التفجر حيث لا يُسمح بتفجره، أبداً، أي داخل الجماعات البدائية. أما الثارات المتواصلة بين قبيلة وأخرى، فيجب أن نرى فيها استعارة غامضة للثأر **المؤجّل** (différé) فعليّاً داخل كل جماعة. هذا «التأجيل»، هذا الإرجاء الذي ينطوي على معنى «الاختلاف» (différence)، [بما يفترضه من «تخلف» عن الموعد]، أو بالأحرى، هذا «الانزياح» ليس مصطنعاً، بالتأكيد. هو وما يجعل النظام يحتفظ بفاعليته هو كون المنافسة والألفة بين الجماعات المختلفة حقيقيتين. ومن الواضح، على أي حال، أن هذا النوع من النزاع لا يبقى دائماً ضمن الحدود المسموح بها.

ثمة لفظة هنا، هي لفظة **توباجارا** (*tobajara*)، تختصر، بمعانيها المختلفة، تدبير الآدِميّة الطقسية، إذ تشير، أولاً، إلى التموضع بالتناظر مع شخص فاعل (Sujet) ضمن نظام تعارضي هو نظام المواجهة العدائية. وبالتالي، فهي تنسب إلى فعل يفيد المواجهة، والدخول في وضعية خصامية.

تجدر الإشارة، بخصوص **توباجارا**، إلى أن قتل السجين كان يتمّ في ما يشبه القتال الفردي بعد أن توثق الضحية بحبل، ويُترك لها من المجال ما يكفيها وقتاً معيناً لاتقاء الضربات التي يعمل خصمها الوحيد الدائم، توباجاراها الخاص، على تسديدها إليها، فلا نعجبنّ، بالتالي، إذا كانت كلمة **توباجارا** تدلّ على ضحية الوليمة الآدِميّة، بنوع خاص.

على أن هذه اللفظة تفيد معنى ثالثاً، هو **الصهر** (*Beau-frère*) الذي ينوب عن الأخ، ذلك الخصم الطبيعي، بامتياز، فقد كان رجال الجماعة البدائية الواحدة، إذا أرادوا الاحتفاظ بنسائهم لاستعمالهم الخاص، يتخلّى الواحد منهم للآخر عن المرأة الأقرب إليه نسباً ـ تلك التي تشكل، بصورة شبه حتمية مادة رهان لمنافسة أخوية حصراً، في مقابل واحدة من نسيبات ذاك الذي سترتبطه به من الآن فصاعداً، صلة **المصاهرة**. هنا تتولى الحركة الذبائحية إبدال الأخ بـ **الصهر** ليكون هو موضوع العداوة، ولما كانت بنية النظام كلها مضمرة في الوظائف الدلالية الثلاث لكلمة **توباجارا**، فلم نعد بعيدين جداً عن التراجيديا الإغريقية بما تتضمّنه من عداوات بين الإخوة أنفسهم، نظير إيتيوكل وبولينيس، أو بين أصهار وأبناء أحماء، نظير أوديب وكريون.

إن أيديولوجية الآدِميّة الطقسية تشبه أساطير العالم الحديث، القومية منها والحربية. من الممكن بالطبع، أن يكون المراقبون قد حرّفوا الشروحات التي قدّمها السكان الأصليون، لكن هذه التحريفات، في حال حصولها، لا تؤثر بتاتاً على السياق التفسيري العام، إذ ليس يسعنا تصوّر عبادة ذبائحية قائمة على الحرب والقتل المتبادل للأسرى بصيغة أسطورية مختلفة جداً عن «قوميتنا» و«أعدائها التقليديين»... إلخ. أما التشديد على الاختلافات بين أسطورتين من

هذا النوع فيعني السقوط في شرك الأسطورة، بفعل الانصراف عن الشيء الوحيد الجدير حقاً بالاهتمام، وإغفال الحقيقة الكامنة هي نفسها وراء أسطورة التوبينامبا وكل نوازع القومية الحديثة، ففي هذه الحالة كما في تلك، نرى أن للحرب الخارجية بكل ما يرافقها من طقوس لا تخلو من مشهدية، وظيفة أساسية تتمثل في المحافظة على توازن الجماعات الأساسية وسلامها بإبعاد خطر عنف باطني هو أقوى حُكماً من كل ما تجري مناقشته وممارسته والدعوة إليه في العلن.

يصوّر جورج أورويل (George Orwell) في رواية استباقية له بعنوان 1984، حاكمين ديكتاتوريّتين مصمّمين بوقاحة على مواصلة نزاعهما بهدف إحكام السيطرة على المجموعات الثوريّة المتطرّفة. وقد أظهرت لنا العبادة الآدِميّة المبنية على الحرب المتواصلة والموجّهة نحو تحقيق السلام الداخلي بصورة دائمة، أن العالم الحديث لا يحتكر هذه الأنظمة التي يتوقف قيامها على وجود قادة في منتهى التبصّر، يمسكون بالمقادير بصلف، ويتلاعبون بمصير الجماهير الساذجة.



ليس من الصعب، كما نرى، أن نربط الآدِميّة التوبينامبية بنظرية عامة في الطقس مؤسسة على الضحية الفدائية. وإذا كان من شأن هذا الربط أن يلقي الضوء على بعض جوانب إنجازات التوبينامبا التي لاتزال غامضة حتى الآن، فإن من شأن هذه الأخيرة، بالمقابل، أن تجلو جوانب أخرى مكتنفة بالغموض من نظريتنا العامة أو ربما لم تظهر في الطقوس التي سبق التطرّق إليها.

لقد بات عرضنا الطقسي الإجمالي، على تجزؤه وتقطّعه، يحوي طقوساً متنوّعة جداً، سواء على صعيد المضمون والشكل أو

على صعيد التوزيع الجغرافي. وبالتالي، فقد شارفنا على اعتبار الفرضية التي تجعل من الضحية الفدائية أساساً لكل شكل ديني، فرضيةً ثابتة نهائياً. ولكن يجمل بنا، قبل أن نصوغ هذا الاستنتاج، مضاعفة الاحتياطات ومساءلة أنفسنا ما إذا كنا قد استبعدنا من حيث لا ندري، بعض الفئات الطقسية التي قد لا يتسع لها نوع القراءة التي أجريناها في الصفحات السابقة.

ولو أردنا أن نصف بكلمة واحدة مجموع الطقوس التي استأثرت باهتمامنا حتى الآن، لأمكن القول إنّها تهدف كلها إلى مواصلة بعض الأنظمة العائلية والدينية، وتعزيزها... إلخ، أي إلى إبقاء الأشياء على حالها، من هنا كانت تستدعي باستمرار نموذج كل رسوخ واستقرار ثقافيين، نموذج الإجماع العنفي المنعقد ضدّ الضحية الفدائية وحولها.

من الممكن أن نشمل هذه الطقوس كلها بتحديد واحد هو: طقوس الثبات أو الجمود. لكن ثمة، بالمقابل، طقوساً أخرى تعرف بطقوس العبور (Rites de passage). ولما كان يحتمل أن نصطدم هنا بوقائع تتنافى مع الخلاصة التي نتجه نحوها، فقد رأينا من الضروري، قبل أن نعلن أن الضحية الفدائية هي في أصل الطقوس جميعاً، أن نبيّن أنها تشكل أيضاً نموذجاً لطقوس العبور .

ترتبط طقوس العبور باكتساب وضع جديد، **كالمُسارّة** (Initiation)، إذ إنها الوحيدة التي تمكن المراهقين في مجتمعات عديدة من الانتماء الكامل إلى الجماعة. أما في مجتمعنا فالعبور من وضع إلى آخر لا يطرح، أقله نظرياً، إلا مشكلات تكيف صغرى تختص مبدئياً بأصحاب العلاقة المباشرين الذين يحققون العبور. على أن هذه المعتقدات، وإن يكن قد أدركها، ربما، بعض الاهتزاز منذ وقت يسير، لاتزال تلهم فكرنا وتصرّفاتنا كلها.

أما في المجتمعات البدائية فإن أقل تغيير، حتى في حياة الأفراد المعزولين، يجري التعامل معه كما لو كان يهدّد بإحداث أزمة كبرى. ثمة، إذاً، خطر جلَياني (Apocalyptique) حقيقي، يحيق بمراحل العبور الأكثر بداهة، في نظرنا، والأقرب إلى توّقعنا والأهم بالنسبة إلى استمرار المجتمع.

يجزّئ فان غينب (Van Gennep) في مؤلَّفه: **طقوس العبور** الذي كان في أساس اعتماد هذه التسمية في أوساط علماء الإثنولوجيا، تغيّر وضع العابر إلى مرحلتين يفقد الشخص في أولاهما الوضع الذي كان حتى ذلك الحين عليه ليكتسب وضعاً جديداً في المرحلة الثانية. ولا يصحّ أن ننسب هذا التحليل، حصراً، إلى الهوس الديكارتي والفرنسي بالأفكار الواضحة والمميّزة، فإن الفكر الديني نفسه يميّز بين هاتين المرحلتين حقّ تمييز، إذ يتصوّرهما مستقلتين الواحدة عن الأخرى إلى درجة أنه ينشىء بينهما فاصلاً ربما تحوّل إلى هوّة حقيقية يتهدّد الحضارةَ خطرُ السقوط فيها بأسرها.

إن تمييز فان غينب هذا يتيح لنا، بعزله فقدان الوضع عما قبله وبعده، تبيّن العنصر **الخطِر** في العبور كما يتيح لنا التعرّف إلى فقدان **الاختلاف** فيه، بالمعنى المحدّد سالفاً، مما يردّنا إلى أرضية أليفة، فكما أنَّ كل عنف يجرّ إلى فقدان الاختلاف، كذلك فقدان الاختلاف يؤدّي إلى العنف. وهذا العنف مُعدٍ. إننا نواجه هنا القلق نفسه في حالة التوائم، فالفكر الديني لا يميّز بين الاختلافات الطبيعيّة والاختلافات الثقافية، ولئن كانت حال الهلع غير مبرّرة دائماً على مستوى الأشياء الخاصة التي تبعثها، فإنها ليست وهمية من حيث المبدأ.

يكون الفرد في وضعية العبور أشبه بضحيّة وباء، أو مجرمٍ

يهدد بنشر العنف حوله. ذلك أن فقدان الاختلاف، مهما يكن محصور النطاق يهدّد بإغراق الجماعة بأسرها في أزمة ذبائحية، مثلما يمكن لأقل فتق، أو مجرد انفلات خيط في النسيج، ما لم يُصر إلى رتقه في الوقت المناسب، أن يأتيَ على الثوب بكامله. وأول الإجراءات الواجب اتخاذها لاتقاء العدوى هو عزل الضحية، والحؤول دون حصول أي احتكاك بينها وبين الأعضاء الأصحّاء في الجماعة. لذا يجري استبعاد الأفراد المشبوهين حالاً، فيعيشون على هامش الجماعة، وقد يُطردون إلى أماكن قصيّة جداً، كالغابات والأدغال والصحارى، حيث يسيطر العنف اللامتمايز. هناك تقوم مملكة المقدس التي ينتمي إليها كل من حُرم الاختلاف الثابت والوضع المحدّد، ذينك اللذين وحدهما يمكنان الكائنات من البقاء خارج المقدس.

لما كانت العقلية الحديثة لا تؤمن بالعدوى إلا في حالة الأمراض الجرثوميّة، فهي تظن أن من الممكن، دائماً، حصر فقدان الوضع في مجال محدّد. لكن ذلك لا ينطبق على المجتمعات البدائية حيث تروح دائرة اللاتمايز تتسع تدريجياً، على غرار بقعة الزيت، ويكون العضو الجديد نفسه أول ضحايا العدوى التي يحملها في ذاته. وفي بعض المجتمعات لا يكون للمُسارّ العتيد اسم ولا ماضٍ ولا روابط قرابة ولا حقوق من أي نوع، وإنما يؤول إلى وضعية شيء ينبو عن التصوّر والتسمية. وفي حالات المُسارّة الجماعيّة، حيث تدعى مجموعة من المراهقين المتماثلين سنّاً إلى العبور نفسه يتلاشى كل ما يفرّق بين أعضاء المجموعة فيعيشون داخلها في حالة تساوٍ واختلاط تأمين.

في المقدس، لا تزول الاختلافات ولا تبطل، كما نعلم، إلا لتحضر جميعها في حالة اختلاط وتشوّش . إن الانتماء إلى المقدس

يعني الاشتراك في هذه المسخيّة، ولا فرق في ذلك بين الحرمان من الاختلافات وامتلاك الكثير منها، أو فقدها كلها أو الاستحواذ عليها بغير وجه حقّ، فلا عجب، والحالة هذه، إن ظهر المنتسب الجديد بصورة مسخ خنثوي أو كائن عديم الجنس.

إذا كان العبور ولايزال يشكل خبرة مخيفة فلأن أحداً لا يسعه الجزم منذ البداية بأنه مجرّد عبور، فالمرء يعرف ما هو في صدد فقده، لكنه يجهل ما ينتظره. لا أحد يمكنه التكهّـن، على الإطلاق، بما سيؤول إليه هذا الخليط المسيخ من الاختلافات. إن الكلمة الفصل في هذه الشؤون هي للعنف المطلق، وما التعاطي معه بالأمر اليسير. وحصيلة القول أن الـ «بنية»، لا يمكنها إخلاء الـ «مكان» للتغيير الذي، وإن يكن متوقعاً، لا يمكن التحكم به، لذا كانت الديانة البدائية تنبو عن فكرة صيرورة خاضعةٍ لقواعد اجتماعية، أو حتى طبيعيّة.

إن نعت **محافظ** أضعف روح الجمود وعظم الحركة اللذين يميّزان المجتمعات المحاصرة بالمقدس، فالنظام الاجتماعي ـ الديني يبدو إحساناً لا يُقدّر ونعمة غير متوقعة يستطيع المقدس أن يحرم البشر منهما في كل لحظة. لكننا لسنا هنا في وارد اختيار «النظام» أو مقارنته أو إصدار أي حكم تقييميّ عليه أو معالجته بهدف تحسينه، على الإطلاق. وكل فكر حديث بشأن المجتمع هنا يبدو ضرباً من الجنون الجاحد الذي لا يصلح إلا لاستدراج العنف (Violence) إلى التدخل الانتقاميّ. على البشر أن يحبسوا أنفاسهم لأن أقل حركة طائشة مرشّحة للتسبب في هبوب زوبعة مفاجئة أو تفجّر مدّ عاتٍ لا يصمد بوجهه أي مجتمع بشري.

على أن منظور العبور، مهما يكن مروّعاً، لا يخلو من بارقة أمل، فمن خلال فقدان الاختلافات العام والعنف الشامل، ومن

خلال الأزمة الذبائحية وبوساطتها عبرت الجماعة قديماً إلى النظام المتمايز. ومازالت الأزمة هي نفسها اليوم ومازلنا نأمل في أن تسفر عن نتيجة تتمثّل في إرساء الاختلافات أو تجديدها على نحو يسمح للأعضاء الجُدد (Néophytes) باكتساب الوضع الذي يطمحون إلى بلوغه. وإذا كان الحلّ المناسب يتوقف على العنف المطلق، بالدرجة الأولى، فإن الجماعة التي تعتبر أن بمقدورها المساهمة في إيجاده، تحاول توجيه الطاقة الشريرة عبر القنوات التي شقّها مجموع أعضائها. ولكي تكون النتيجة النهائية مطابقة لتلك الحاصلة **أولَ مرة**، ولكي تؤتى الجماعةَ الحظوظُ كلها، ينبغي إعادة إنتاج كل ما حدث، في هذه المرة الأولى، لحظةً لحظة وحمل العضو الجديد على اجتياز جميع مراحل الأزمة الذبائحية كما يجري استذكارها، بمعنى أن تسبك الجماعة خبرتها الحالية في قالب خبرتها الغابرة، فإذا ما كرّر المسار الطقسي مسار الأزمة الأولية بحذافيره، أمكننا أن نأمل بأنه سينتهي بالطريقة نفسها.

ذلك هو المشروع الأساسي لطقوس العبور. وحسبنا الإمساك به لكي نفهم أن أكثر الجوانب غرابة، في الظاهر، وتلك التفاصيل التي نعتبرها «مرَضية» أو «شاذّة»، إنما تعزى إلى منطق بسيط جداً لا يملك الفكر الديني إلا متابعته حتى النهاية، فبدل أن يتجنّب العضو الجديد الأزمة، يتعيّن عليه أن يغطس فيها بالكلية كما غطس فيها أسلافه، وبدل أن يتهرب من أمضّ عواقب العنف المتبادل وأشدها هولاً، يُفترض به أن يتحمّلها واحدة واحدة. ألم نسأل لماذا يُحرم الطالب الرفاهية وحتى الغذاء، ولماذا يُرهَق بسوء المعاملة، بل والتعذيب الحقيقي أحياناً؟ الجواب هو: لأن الأمور حصلت على **هذا النحو أولَ مرة**. وفي بعض الحالات لا يكفي احتمال العنف، بل يقتضي ممارسته أيضاً. هذا الإلزام المزدوج يُذكر مباشرة بالتبادل «الشرير» في

الأزمة الذبائحية، فكما يحصل في بعض الأعياد أن يتـمّ التشجيع على السرقة وتناول الأطعمة الممنوعة، والانتهاكات الجنسية، رمزية كانت أم حقيقية، تجري المطالبة هنا بالعديد من الممارسات التي تكون محرّمة للأسباب عينها، في الأوقات العادية. ثمة، أيضاً، مجتمعات تشكل فيها الآدِميّة المحظورة في كل مناسبة أخرى جزءاً من عملية المُسارّة، كما هي الحال لدى التوبينامبا حيث يعتبر قتل السجين مُسارّة للشخص المكلف به. وكثيرة هي المجتمعات التي يكون فيها قتل حيوان أو كائن بشري عملاً مُسارياً، بامتياز.

لابد للفرد المحروم من كل وضع شخصي من الإفصاح عن نزوعه إلى التحوّل إلى **صنو مسيخ**. أحياناً يفترض به أن يتحول إلى حيوان، فلا يكاد المسارّ العتيد يلمح بشراً حتى يتظاهر بالانقضاض عليهم وافتراسهم. إنّه، نظير ديونيسوس أو الملك المقدس، مهيّأ لأن يصبح ثوراً، أسداً، نمراً، ولكن على امتداد فترة الأزمة المُسارّية، فقط، حيث يُحظّر عليه الكلام فلا يعود يعبّر عن نفسه إلا بالنخير والزئير. كما يمكن في بعض الطقوس أن تطالعنا كل العلامات المميّزة للاستحواذ العنفي في أقصى مراحل الأزمة. هكذا تسمح لنا عناصر الطقوس المتتالية بمتابعة التطوّر الفعلي أو المفترض لهذه الأزمة.

والدليل على أن كل شيء مقولب على الأزمة وتطوّرها من البداية حتى النهاية هو أن وراء كل ما أتينا على ذكره من طقوس تحاكي الأزمة احتفالاتٌ تكرّر، هي الأخرى، الإجماع الذي يتحقق ضد الضحية الفدائية، في النهاية. هذه الطقوس تجسّد ذروة العملية. أما ظهور الأقنعة في تلك اللحظة الحاسمة فيشهد مباشرة على وجود **الصنو المسيخ** الذي سبق أن أكدته التحوّلات المزعومة للأعضاء الجدد. ومهما تنوّعت الأشكال التي تتخذها هذه الاحتفالات فإنها تبقى تذكر بالحل العنفي الذي يعلن نهاية الأزمة، أي عودة النظام من

خلال اكتساب الأعضاء الجدد وضعهم النهائي.

تهدف طقوس العبور، إذاً، إلى بَنْيَنة كل أزمة محتملة بسبب فقدان بعض الاختلاف وفقاً لنموذج الأزمة الذبائحية، حيث المطلوب هو تحويل الشك المرعب الذي يرافق ظهور العنف المعدي إلى يقين . على أن طقوس العبور، وإن كانت دائماً تنجح وتبلغ هدفها بانتظام، تميل إلى التحوّل شيئاً فشيئاً إلى **اختبار** بسيط يزداد «رمزية» كلما تضاءل الجانب العشوائيّ فيه. كذلك عنصر الطقوس المركزي، أو اللّب الذبائحي، يميل هو الآخر إلى الاضمحلال بحيث لا نعود نعرف بأي شيء نعلق «الرمز».



نرى، إذاً، أن لا اختلاف أساسياً بين طقوس العبور وتلك التي سمّيناها طقوس الثبات والجمود، فالنموذج واحد لأن للعمل الطقسي هدفاً واحداً، لا غير، هو الجمود التام أو أقلّ قدر ممكن من الحركة. ولا غروَ، فالقبول بالتغيير يعني دائماً انفراج الباب الذي يحوّم خلفه العنف والفوضى. ولما لم يكن بالمستطاع منع الناس من بلوغ الرشد أو الزواج أو المرض أو الموت، فقد كانت المجتمعات البدائية، في كل مرة يتهدّدها خطر الصيرورة، تسعى إلى توجيه قوتها المتفجّرة في الاتجاهات التي ينصّ عليها النظام الثقافي. يصحّ ذلك حتى بشأن التغييرات الموسمية في مجتمعات كثيرة، فأيّاً تكن المشكلة، ومن أي جهة أقبل الخطر، فإن طبيعة العلاج طقسية ومآل الطقوس كلها إلى تكرار الحلّ الأولي الذي هو ولادة للنظام المتمايز من جديد. إن نموذج كل ثبات ثقافي هو أيضاً نموذج كل تغيير غير كارثي. وليس يمكن، في أقصى الحالات، إنشاء تمييز واضح بين طقوس العبور والطقوس الأخرى.

على أن بعض طقوس العبور يظهر تميّزاً نسبيّاً، فالعناصر

المقتبسة من الأزمة نفسها تؤدي في طقوس العبور، على نقيض حلها، دوراً أهم وأعظم شأناً منه في الطقوس الأخرى. هذه العناصر هي التي تعطي للطقوس وجهها **المُساريّ**، لذا يحصل، أحياناً، أن تستمرّ في فترات التفكك الطقسي في حين يسقط الباقي - وهو الأهم - في النسيان ويزول. لقد سبق أن تحققنا من هذا المسار في معرض الحديث عن طقوس أخرى، فأول ما يميل إلى الزوال هو الخاتمة التأسيسية، وهذا الزوال يقطع، إن صح التعبير، حبل السرة الذي يربط الطقوس كلها بالعنف التأسيسي، بمنحه إياها مظهر الخصوصية المطلقة الخدّاع.

تبقى وحدة الطقوس أقوى من اختلافاتها مادامت حيّة، ففي طقوس العبور، تكون الجماعة متورّطة بأسرها، حتى ولو كان الاختبار المُساريّ محصوراً ببعض الأفراد، فما من طقس إلا ويطلق محرّك الإجماع التأسيسي.

إن فاعليّة طقوس العبور تلتقي مع الفاعليّة الذبائحية، من حيث المبدأ. مع ذلك، تبقى بعض الفروقات الصغيرة التي نرى من المجدي التوقف عندها.

إن حال الهلع الشديد الذي تتسبّب به الأزمة الأولية تميل إلى التلاشي على مرّ الزمن، فلا يعود للأجيال الطالعة مثل ما كان لأسلافها من مبرّرات تهيب بها إلى احترام المحظورات وصون سلامة النظام الديني كونها لا تملك أي خبرة بالعنف الشرير. لذا كانت الثقافة، بفرضها على المنتسبين الجدد طقوسَ عبور، أي اختبارات شبيهة بتلك التي كانت تتضمّنها الأزمة الأولية قدر الإمكان، تسعى إلى إعادة إنتاج الحالة العقلية الأكثر ملاءمة لاستمرارية النظام المتمايز، وذلك بمعاودتها خلق مناخ الهلع المقدس والإجلال اللذين كانا يسودان بين الأسلاف يوم كانت تطبّق الطقوس والمحظورات بدقة متناهية.

إن آلية انتشار العنف وتداركِه في المجتمعات البشرية، على نحو ما تكشفه لنا ترسيمة الأزمة الذبائحية والعنف التأسيسي، تجعلنا ندرك أن لطقوس العبور فاعليّة حقيقية مستمرّة، أقله، طالما لم تفقد طابع **الاختبار** الصعب والمؤثر الذي بالكاد يمكن احتماله أحياناً، فالمطلوب، شأن ما هي الحال على الدوام، أن «نتدبّر» أمر أزمة ذبائحية ينذر جهل المراهقين وعنفوانهم الفتيّ بتفجيرها.

إن طقوس العبور تُتيح للمنتسبين الجدد تحصيل خبرة تمهيدية بما ينتظرهم في حال انتهكوا المحظورات وأهملوا الطقوس وأعرضوا عن الديني، وبفضل هذه الطقوس تتشبّع الأجيال المتعاقبة بالاحترام لأعمال المقدس الرهيبة فتشارك في الحياة الدينية بالتقوى الواجبة وتجند قواها لترسيخ النظام الثقافي. إن للاختبار الجسدي قوة ملزمة لا يعدلها أي فهم عقلي، فهو الذي يظهر منافع النظام الاجتماعي-الديني العجيبة.

تشكل طقوس العبور أداة عظيمة للحفاظ على النظام الديني والاجتماعي، بضمانها سيطرة الأجيال الغابرة على الأجيال الطالعة. لكن ذلك لا يعني أنها مؤامرة حاكها «المحافظون» ضدّ «المحدثين»، أو الموسرون ضدّ المعوزين، لأن طقوس العبور، شأن كل ما جرى التطرّق إليه من طقوس، تطلق آليات لم تخطر يوماً ببال بشر، وتبقى فاعلة مادام أحد لا يسعى إلى تصوّرها على قاعدة الفاعلية الاجتماعية الصرفة، ومادامت تشكل محاكاة للأزمة الأولانيّة. إن فاعلية الطقس هي نتيجة الموقف الديني، عموماً، لذا كانت تستبعد كل ما نميل إلى تخيّله من أشكال التخمين والتخطيط والتصميم وراء أنواع التنظيمات الاجتماعية التي تخفى علينا طريقة عملها.

* * *

أقل ما يطالعنا، في المُسارّات، على أنواعها، كالانتقال إلى سنّ الرشد، والانتساب إلى جمعيات سرّية أو أخويّات دينية أو جماعات شامانيّة. . . إلخ، هو الخطوط الإجمالية لتلك الترسيمة التي مازلنا نواصل عن عرضها منذ بداية هذا البحث، فالمُسارة الشامانية، مثلاً، لا تتميّز عن أكثر المُسارات تفاهة إلا بذلك الطابع المكثف والمأسوي الذي يميز اختباراتها، وذلك التماثل الواضح مع إلـه أو روح تذكر مغامراته العجيبة والرهيبة بآلية الضحية الفدائية.

يدّعي الشاماني التأثير على بعض القوى الفوْطبيعية، فلكي يتمكن الشاماني المُقبل، مثلاً، من شفاء أشخاص آخرين، يُفترض به أن يعرّض نفسه لأوبئة مرضاه العتيدين، أي إلى العنف الشرير، بترك نفسه يغوص فيه مدّة أطول، وعلى وجه أكمل من البشر العاديين، كي يخرج منه منتصراً. يجب أن يبرهن، باختصار، أنه ليس محصّناً ضد العنف وحسب، بل يستمد منه قدرة تخوّله، بدرجاتٍ متفاوتة، أن يحوّل عوامل الشر والأذى إلى مصدر خير وفائدة.

حتى مميّزات المُسارة الشامانية الأكثر إيغالاً في الغرابة ليست تخيّليّة، بالمعنى الحقيقي، لكنها ترتبط ببعض المنظورات الطقسية حول العنف التأسيسي. إن المُسارّة تدرك أوجها في حضارات شديدة التباعد، في بعض الأحيان، لاسيما في أستراليا وآسيا، من خلال حلم تقطيع الأوصال الذي ينهض المرشّح في نهايته، أو بالأحرى، ينبعث في صورة شاماني مكتمل. هذا الاختبار الراقي يشبه مشهد التمزيق الجماعي، أو **التقطيع** الديونيسي للضحية، فضلاً عن عدد كبير من الطقوس المتنوّعة الأصول. وإذا كان تقطيع الأوصال علامة انبعاث وفتح مظفّر، فلأنه يدلّ على آلية الضحية الفدائية نفسها وتحوّل الشرير إلى خيّر. إن الشاماني يخضع لمثل ما تخضع له من

تحوّلات تلك الكائنات الأسطورية التي سيستعين بها في ممارسة وظائفه لاحقاً، وإذا كان بمقدوره الحصول على مساعدة هذه الكائنات فلأنه يتعامل معها على قدم المساواة.

تشبه الممارسة الشامانية عرضاً مسرحيّاً يضطلع فيه الشاماني بكل الأدوار مجتمعة، لكنه أكثر ما يقوم بدور مُجمِّع ومُدرِّب للقوى الخيّرة التي ينتهي بها الأمر إلى دحر القوى الشريرة. وغالباً ما يكون الطرد النهائي مصحوباً برمزية مادية تتمثل في إبراز الطبيب أملوداً أو نثارة قطن أو حتاتة خشب يدّعي أنه استأصلها من جسم مريضه ويعلنها مسؤولة عن المرض.

كان الإغريق يُطلقون اسم **كاثارما** (*Katharma*) على الغرض الشرير الذي يصار إلى اطّراحه في أثناء العمليات الطقسية ـ وهي من دون شكّ شديدة الشبه بالعمليات الشامانية ـ كما تسنّت ملاحظته لعلماء الإثنولوجيا في مختلف أنحاء العالم. على أن لفظة **كاثارما** تدلّ، أيضاً، وقبل كل شيء، على الضحية الذبائحية البشرية التي هي صورة أخرى **للفارماكوس**.

ولو أنشأنا المقاربة بين استخراج **الكاثارما** الشامانية وطريقة الإخراج الصراعي، لاتضحت لنا العمليّة، فالمرض شبيه بالأزمة التي إما أن تؤدّي إلى الموت، وإما إلى شفاء يجري دائماً تعليله بطرد «الأدناس»، روحية كانت، كالأرواح الشريرة، أو مادية، كالغرض الشاماني. هنا أيضاً، يتعيّن تحديد ما حدث **أولَ مرة**، ومساعدة المريض على الولادة من شفائه مثلما سبق للجماعة، بالأمس، أن ولدت من العنف الجماعي النظام المستتب فيها. ما كان يفُترض أن تتسرّب **الكاثارما** إلى الجسم الإنساني وتجلب له الفوضى من خارج. إنها تشكل شيئاً مطروداً حقاً، على غرار الضحية الفدائية، في حين يؤدّي الجسم الإنساني الذي يتجند بكليته لطرد الغازي دوراً شبيهاً

بدور الجماعة، فإذا كان الطب البدائي طقسياً، كما يقال دوْما، فلا يمكن إلا أن يتمثل في تكرار المسار التأسيسي، وإنه لكذلك، بالفعل.

أول ما تدلّ عليه لفظة **كاثارسيس** (*Katharsis*) هو المنفعة العجيبة التي تجنيها المدينة من قتل **الكاثارما** الإنسانية، وترجمتُها، عموماً، هي: التطهير الديني، حيث يجري تمثيل العملية في هيئة تصريف وإفراغ، فقبل أن تقتل **الكاثارما**، يصار إلى الطواف الاحتفالي بها في شوارع المدينة على غرار ما تجول ربة منزل بمكنستها الكهربائية في نواحي شقتها كلها. ولا غروَ، فالضحية يجب أن تجتذب إليها، أولاً، كل الجراثيم الشريرة لتفرغها من ثم بإلغاء ذاتها. ما نقبض عليه هنا هو تفسير أسطوري وليس حقيقة ما يجري، وإن تكُ الحقيقة منا على قاب قوسين، فالعنف كله ينصب على الضحية الفدائية، ولكن من غير أن يحصل أي نبذ أو إفراغ. لقد جرى التعتيم على الجوهري الذي يتمثل في كل من العنف المتبادل واعتباطية الحلّ وعنصر **الارتواء** لا النبذ الذي يطالعنا في الحل المذكور. إنّا نقلل من شأن العنف، كالمعتاد، بجعلنا إياه «رجساً» أو ضرباً من «القذارة» المنصبة على **كاثارما** إنسانية أو مادية معينة، على كائن، أو غرض ما لعله يشعر نحوها كما تشعر هي نحوه بانجذاب خاص، وعندما يدّعي الشاماني أنه استأصل المرض في صورة شيء ملموس، يكون بصدد نقل هذا التفسير الأسطوري مكيَّفاً إلى جسم مريضه وذلك الشيء الصغير المُجرَّم.

يتعين الاستعمال الشاماني للفظة **كاثارسيس** في نقطة وسطية بين الاستعمال الديني والاستعمال الطبّي حصراً، فالعلاج التطهيري (الكاثارسي) هو كناية عن مخدّر قوي يتسبب في إفراغ الأخلاط أو المواد التي تعتبر ضارّة. وغالباً ما يتمّ تمثل العلاج مشارِكاً في طبيعة المرض أو، على الأقل، قابلاً لأن يضاعف من خطورة أعراضه بما

من شأنه أن يحدث أزمة ينبثق منها الخلاص المنشود. إنّه، باختصار، يشكل مرضاً إضافياً يدفع بالأزمة إلى ذروتها متسبّباً في طرد العوامل المرضية من خلال طرد نفسه بالذات. إنها، إذاً، عين عملية **الكاثارما** الإنسانية، كما وردت في القراءة التي وصفناها لتوّنا بالأسطورية، ولكن منظوراً إليها من زاوية الطرد، فما يجري التركيز عليه، هنا، هو مبدأ **التنقية** (Purge) الذي ليس أسطورياً، على الإطلاق.

إن الانزلاق من **الكاثارما** الإنسانية إلى **الكاثارسيس** الطبيّة يتحدد في موازاة الانزلاق من **الفارماكوس** الإنساني إلى لفظة **فارماكون** التي تعني السمّ والترياق معاً، ففي الحالتين عبور من الضحية الفدائية، أو بالأحرى، من ممثلها إلى المخدّر المزدوج الذي هو شرير وخيّر في آن، كما أنَّ فيهما انتقالاً بالثنائية المقدسة إلى المستوى المادي، وقد كان بلوتارك (Plutarque) يستعمل عبارة **العلاج المطهر** (*Kathartikon pharmakon*) في تكرار معبّر.

تجري «ترجمة» السياق العنفي بألفاظ تفيد الطرد والإفراغ والاستئصال الجراحي وما شابه، وقد فاق تواترها المألوف في أكثر الحضارات تبايناً. لذا يجري التعبير عن نتائج **الإنكوالا** سوازي بأعمال طقسية تشير إلى بلوغ السنة الجديدة بالـ «قطع»، والـ «قضم»، والـ «بتر». وهي ألفاظ تنتظم في إطار مجموعة دلالية تضم مختلف أنواع العمليات البليغة الدلالة بدءاً بإتمام الزواج الملكي الأول وانتهاءً بالنصر الحاسم في النزاع المسلح. أما القاسم المشترك بينها فيبدو أنه الألم الحاد، لكنه ألم خلاصي يضمن الشفاء من المرض وحلّ الأزمة، بشكل طبيعي أو مصطنع. كذلك تدلّ المجموعة المذكورة على عمل المواد التي تعرف بممارستها دوراً علاجياً، ففي أثناء إقامة الطقوس، يتفل الملك مواد سحرية وطبيّة شرقاً وغرباً، حتى لفظة **الإنكوالا** بالذات تبدو مرتبطة بفكرة النظافة والتطهيرعن طريق الإفراغ.

ولا بأس من التذكير بتلك النار العظيمة التي كانت تضرم في الختام بهدف التهام البقايا المدنسة التي خلفتها العمليات الطقسية وكامل السنة المشارفة على الانتهاء. وقد وصف ماكس غلوكمان (Max Gluckman) تأثير الطقوس العام، مستعيناً بالـ «كاثارسيس الأرسطية».

إن لفظتي **كاثارما** وكاثارسيس هما اشتقاق من لفظة **كاثاروس** (Katharos)، فإذا قمنا بعملية جمع بسيطة للموضوعات التي تتمحور حول هذا الجذر بالذات، وجدنا أنفسنا أمام قائمة حقيقية من موضوعات قمنا بمعالجتها في بحثنا هذا الذي أثبتنا له عنواناً مزدوجاً: **العنف والمقدس**. إن لفظة **كاثارما** لا ترتبط بالضحية والشيء المطرود الذي يمثلها وحسب، بل تدلّ أيضاً على عمل البطل الأسطوري أو التراجيدي، بامتياز. وقد تحدث بلوتارك، في إشارة منه إلى أعمال هيراكليس، عن عملية تطهير شامل (pontia katharmata)، عن أعمال طرد طهّرت البحار. ومن جملة ما يدلّ عليه فعل Kathairo تطهيرُ الأرض من مسوخها. أما المعنى الثانوي الذي يتمثل في فعل: «ساط» فإنه، وإن بدا مفاجئاً في هذا السياق بعض الشيء، يغدو معللاً إذا ما تذكرنا التصرف الذي كان يقضي بضرب **الفارماكوس** على أعضائه التناسلية.

وليس من النافل أن نسجل في عداد ما تنطوي عليه لفظة **كاثارسيس** من معانٍ بعض احتفالات التطهير التي كان يخضع لها المرشحون للمُسارّة عبر **تمثيلية أسرارية** (*Les Mystères*). كما لا تفوتنا الإشارة إلى معنى آخر للفظة **كاثارسيس** هو: الحيض، فإن لم يكن القارئ الذي أوفى إلى هذه النقطة من البحث قد رأى بعد أننا لسنا بصدد مجموعة متغايرة، أو كان لا يجارينا الاعتقاد بأن الضحية الذبائحية هي مفتاح هذه الغرائب الظاهرة وأنها تظهر وحدتها، فإن مهمّتنا تكون قد انتهت عند هذا الحد.

إنّنا، في كل مرة نصف المسار التأسيسي ومتفرّعاته الذبائحية بكلمات الطرد والتنقية والتطهير. . . إلخ، نفسّر ظاهرات ليست من **الطبعية** في شيء مادامت ترتبط بالعنف بوساطة نموذج طبيعي. ثمة في الطبيعة فعلاً أعمال طرد وإفراغ وتنقية. . . إلخ. والنموذج الطبيعي هو نموذج واقعي، لكن واقعيته هذه يجب ألا تمنعنا عن التساؤل بشأن الدور الغريب الذي يمارسه في الفكر البشري منذ بداية الفكر الطقسي والطب الشاماني حتى أيامنا هذه. ولا مندوحة لنا، بالطبع من تصوّر الأشياء وفق الترسيمة المجملة في الفصل الثامن من هذا البحث. إن لعبة العنف هي التي توفرّ الدفع الأولي من أجل اكتشاف النموذج وتطبيقه الأسطوري على هذه اللعبة بالذات حيناً، واللاأسطوري على الظاهرات الطبيعية حيناً آخر، فالتمثل الأسطوري ينبعث من العنف التأسيسي وعليه يرتكز، ولما كانت معجزة الإجماع العنفي المتجدد تستثير الفكر فقد كوّن هذا الأخير عن النموذج الذي يكاد يلجأ إليه في كل مناسبة، نظرة يتلاقى فيها الطبيعي والثقافي، إلى حدّ أننا لا نزال حتى اليوم عاجزين عن الفصل بين الاعتباطي واللااعتباطي، والنافع وغير النافع، والخصب والعقيم، لاسيما في المجال النفسي ـ المرضي.

كذلك لا نجد أدنى صعوبة في التعرّف إلى وجود هاجس الطرد والتطهير كموضوع طبّي أساسي في أساس ذلك الحرص المقيم طوال القرن السابع عشر على **إفراغ** الطبائع الإثميّة عن طريق الحِقَن والفصدات، فما نراه هنا هو شكل آخر متقن بعض الشيء من أشكال العلاج الشاماني واستئصال **الكاثارما** المجسَّمة.

يسهل علينا الضحك، طبعاً، من السيد بورغون(*) (Purgon)

(*) إحدى شخصيات **مريض الوهم**، المسرحية الهزلية للكاتب الفرنسي موليير.

وحُقنه، إلا أن للحقنة فاعلية حقيقية. وما القول بشأن الطرق الحديثة في **التمنيع** (Immunisation) والتلقيح؟ أمَا أن نموذجاً واحداً بعينه يعمل في كل الحالات ويوفر الإطار العقلي والأداة للاكتشاف المزيف، تارة، والاكتشاف الحقيقي طوراً؟ ينبغي تعزيز قدرات المريض الدفاعية وجعله قادراً على صدّ الاعتداء الجرثومي بوسائله الخاصة، ودائماً يجري تصوير العملية الشفائية بشكل هجوم يُصدّ ودخيل شرير يُطرد خارجاً. لا مجال للضحك هنا لأن العملية تتميز بفاعلية علمية، فالمعالجة الطبّية تكون بإدخال «القليل» من المرض إلى جسم المريض، تماماً كما تحقن الطقوس الجسم الاجتماعي بـ «القليل» من العنف كي تجعله قادراً على مقاومة العنف. هذه المشابهات هي من الوفرة والدقة بحيث تمنينا بالدوار، فـ «الجرعات اللقاحية» الاستعادية تتحدد في موازاة الذبائح المتكررة حيث تواجهنا، طبعاً، كما في كل أنواع الحماية «الذبائحية»، إمكانات الانعكاس الكارثي، حيث إن لقاحاً شديد الفاعلية ربما أدّى إلى استشراء العدوى في الوقت الذي يفترض به إخمادها، فإن يكن قد أمكننا توسل استعارة التلقيح أعلاه من أجل إبراز ما يقابل هذا التدبير من وجوه الذبيحة، فقد تحقق لدينا الآن أن الانزياح الاستعاري لا يتميّز عن أي إبدال ذبائحي جديد.



مرةً أخرى نكتشف أن الفكر العلمي هو وليد الفكر القديم الذي يتولّى إعداد الأساطير والطقوس، بعدما رأينا في إحدى المعدّات التقنية التي لا يرقى إلى فاعليتها الشك امتداداً لا يحيد، على تطوّره، قيد أنملة عن خطّ الممارسات الطب ـ طقسية الأكثر بداءة، فليس يجوز، بالتالي، أن نردّ هذه الأخيرة إلى أشكال فكرية مختلفة عن أشكالنا. ثمة، دائماً، إبدالات وانزياحات تستجد بين شكل وآخر،

كما نعلم، سوى أنه لا داعي إلى معالجة نتائج هذه العمليات المتنوّعة، كلاً على حِدة، وأن نرى فيها اختلافاً حاسماً، كلّ مرة، مادامت الظاهرة، في الأصل، تتمثل في انتقالات جدّ مشابهة لما يليها ولا يليها، وفي إبدالات استعارية يقاس تكاثرها بنسبة عجزها عن الإحاطة بظاهرة واحدة يبقى جوهرها بعيد المنال.

إن استكمال جدول المعاني المختلفة للفظة **كاثارسيس** يوجب علينا العودة، في السياق الفكري عينه، إلى التراجيديا الإغريقية. ونحن لم نحتكم بعد صراحة إلى الاستعمال الذي حدّده أرسطو لهذا اللفظة في كتابه **فنّ الشعر**، لكن ذلك بالكاد يكون ضروريّاً بعدما أصبح كل شيء معدّاً لإجراء قراءة تستكمل ما سبق وتندرج تلقائيّاً في إطار النظرية التي هي في صدد التكوّن. لقد بات معلوماً لدينا أن الأشكال الأسطورية والطقسية هي في أساس نشأة التراجيديا، ولم تعد بنا حاجة إلى تحديد وظيفة النوع التراجيدي فقد سبق لأرسطو أن عُني بذلك حين أكد، في معرض وصفه المفعول التراجيدي بكلام مستفاد من مفهوم التطهير (katharsis)، أن التراجيديا تستطيع، بل يجب، أن تملأ، أقله بعض الوظائف البائدة للطقس في عالم اضمحلّ فيه هذا الأخير.

وليس أوديب التراجيدي ليؤلّف، كما رأينا، إلا واحداً مع **الكاثارما** القديمة، فبدل أن نبدل العنف الجماعي الأصلي بهيكل ومذبح تسفك عليه فعلاً دماء الضحية، أصبح لدينا الآن مسرح يقوم أحد الممثلين عليه بمحاكاة **الكاثارما** المقدّر لها أن تنقي المشاهدين من **أهوائهم الرديئة** وتحدث، فرديّاً أو جماعيّاً، عملية **تطهير** جديدة تعود على الجماعة، أيضاً، بالخلاص. لقد صوّر علماء الإثنولوجيا الطقس الذبائحي وكأنه دراما أو أحد أشكال العمل الفني، أمثال فيكتور تورنر الذي أعلن في كتابه: **طبول الحزن** أن «وحدة الطقس

هي وحدة دراميّة. وبهذا المعنى هي أشبه بعمل فني»[4]، فإذا وافقناهم، وكيف لا نوافقهم على ذلك، فقد لزم أن العكس أيضاً صحيح، بمعنى أن الدراما المُمثّلة على المسرح هي من نوع الطقس الذي يشكل تكراراً غامضاً للظاهرة الدينية.

لقد أثار الاستعمال الأرسطي لـ «**التطهير**» ولايزال مناقشات لا حصر لها ولا عدّ نلمس فيها إصراراً على إيجاد المعنى الدقيق الذي يمكن أن تعنيه هذه الكلمة للفيلسوف، واستبعاداً للمعاني الدينية ـ وهي مبهمة، على كل حال، مما يشكل باعث حذر إضافي منها ـ بحجّة أنها لم تكن رائجة أيام أرسطو، وبالتالي، لا تقل غموضاً عما هي عليه في أيامنا.

ليس من الضروري أن يدرك أرسطو العمليّة الأولية كي يكون لكلمة **كاثارسيس** بعدٌ ذبائحي في الفن الشعري، لا بل من الضروري ألا يدركها، فلكي تعمل التراجيديا وكأنها من نوع الطقس يجب أن يكون هناك عملية شبيهة بالتقدمة الذبائحية تواصل تخفّيها في الاستعمال الدرامي والأدبي الذي يُثبته الفيلسوف، على غرار ما كانت تتخفى في الاستعمال الديني والطبي. أمّا وأن أرسطو لم يلج إلى سرّ الذبيحة فإن الـ **كاثارسيس** التراجيدية الخاصة به لا تشكل، في نهاية الأمر، إلا انتقالاً ذبائحياً شبيهاً بسائر الانتقالات الأخرى، أقله من زاوية معينة، ما يدفع بها إلى الانتظام في إطار النظرة الشاملة التي كوناها من قبل. إنها، أيضاً، تتمحور حول العنف التأسيسي الذي لا يفتأ بفعل انحساره بالذات يتحكم بهذه المحورية.

إذا نظرنا إلى نصّ أرسطو عن كثب تحقق لدينا بمنتهى اليسر

---

(4) Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia* (Oxford: Clarendon, 1968), p. 269.

أنه، في بعض نقاطه، أشبه بموجز حقيقي في الذبائح، فالصفات التي تصنع بطلاً تراجيدياً «جيّداً» تذكرنا بالصفات المفترض توافرها في الضحية الذبائحية، فلكي تتمكن هذه الضحية من استقطاب الشهوات وتطهيرها يجب، كما ذكرنا آنفاً، أن تكون شبيهة بكل أعضاء الجماعة، وفي الوقت نفسه، مختلفة عنهم، قريبة وبعيدة في آن، أن تكون ذاتها والآخر، الصنوَ والاختلافَ المقدس. كذلك البطل يجب ألا يكون خالص «الطيبة»، ولا خالص «الأذى»، وإنما يقتضي وجود بعض الطيبة فيه من أجل تأمين التماهي الجزئي بالمُشاهد، وأيضاً وجود بعض الضعف، أو ما يسمّى بـ «الصدع التراجيدي» الذي يخلص إلى جعل هذه «الطيبة» غير فاعلة ويتيح للمشاهد، بالتالي، تسليم البطل إلى الرعب والموت. ذلك ما رآه فرويد في **الطوطم والمحرّم**، ولكن، بصورة ناقصة، فبعد أن يكون المشاهد قد قطع مع البطل مسافة من الطريق، يكتشف فيه شخصاً **آخر** ويتركه إلى عظمته وخزي مصيره ـ وكلاهما فوْبشري ـ وقد سرت في أوصاله رعشة من «نفور وإشفاق» مصحوبة، طبعاً، بشيء من الإقرار العارف(*) لدى مواجهته فكرة اتزانه الذاتي والضمانة التي يمكن أن توفرها له الحياة المستقيمة. إن لكل عمل فني عظيم تهز عظمته المشاعر تأثيراً **مُسارياً** يتمثل في استباق العنف وجعل المرء يخشى عاقبة أعماله. إنّه، بعبارة أخرى، يحثّه على التعقل والتروّي ويصرفه عن الصلف والجموح.

يصدر أرسطو عن بعض غموض في ما خصّ الأهواء التي تطهّرها التراجيديا، ولكن، إذا كان ينبغي أن نرى في هذه الأخيرة مثالاً جديداً لنار تحارب ناراً، فلا مجال للشك في أن المطلوب هو

(*) المراد بالإقرار العارِف هنا هو التعرّف (Reconnaissance) بالمفهوم الأرسطي.

حماية الذين يعيشون معاً من عنفهم الذاتي، وقد أكد الفيلسوف جهاراً أن العنف بين الأقارب هو من اختصاص العمل التراجيدي.

لو كانت التراجيديا اقتباساً **مباشراً** من الطقس، كما تؤكد إحدى النظريات المتبحّرة، لكانت هي ذاتها عمل بحث وتبحّر ولما فاقت قيمتها الجمالية والتطهيرية (kathartique) تلك التي يقول بها **طقوسيو كامبردج** (*Cambridge Ritualists*). إذا كانت التراجيديا تملك الفضيلة التطهيرية، أو سبق أن ملكتها ردحاً طويلاً من الزمن، فلا يمكن أن تكون مدينة بذلك إلا لما تضمنه وحيها الأول من مظاهر ضدطقسية. إن التراجيديا تقترب من الحقيقة بتعرّضها للعنف المتبادل، وبصفتها جزءاً من ذلك العنف المتبادل، لكنها، كما رأينا، تخلص دائماً إلى التراجع تمهيداً أمام تجديد الاختلاف الأسطوري والطقسي الذي أدركه التزعزع هنيهة، بإعطائه صورة اختلاف «ثقافي» و«جمالي». بذلك تكون التراجيديا معادلة للطقوس الحقيقية نظراً إلى ملامستها الهوّة التي تضيع فيها الاختلافات وبقائها منطبعة بالتجربة.

وإذا كان للتراجيديا طابع ذبائحي فقد لزم بالضرورة أن يكون لها، على حدّ قول نيتشه، وجهان: أحدهما شرير، **ديونيسي** يتّصل بنشأتها، والثاني منظِّم خيّر، **أبولونيّ** يعلن مرحلة الدخول في مجال التغيير الثقافي. (إن التمييز النيتشاوي، وإن تعالى على معظم التصنيفات النقدية، يبقى هو نفسه أسطورياً مادام لا يرى ـ أو لا يرى بوضوح ـ أن الآلهة كلها ينطبق عليها الوجهان معاً). إن آراء أرسطو وأفلاطون المتناقضة حول التراجيديا مردّها إلى هذه الازدواجية التأسيسية. لقد كان أرسطو على حقّ، في زمانه ومكانه، حين حدد التراجيديا بمفاعيلها **التطهيرية**، بل إن أرسطو مازال على حقّ. من هنا تعادل العظمة والحصرية في فكره. عظيماً كان في أحاديثه التي تنأى به عن الأزمة التراجيدية، لذا كان سيّد الحجج والدلالات التي تنكر هذه

الأزمة، ولم يخطئ النقد الأدبي الشكلاني حين وجد فيه معلمه الحقيقي. لقد أبى أرسطو أن ينظر إلى التراجيديا إلا من زاوية النظام الذي تسهم في تحقيقه، لأن الفن التراجيدي، في عرفه، يُرسّخ ويوطّد ويصون كل ما يستحق أن يترسخ ويتوطّد ويُصان.

أما أفلاطون الذي كان أقرب إلى الأزمة، من الناحيتين الفكرية والزمانية، فلم يكتشف في **أوديب الملك** ذلك التنظيم المفعم بالنبل والهدوء للطقوس الثقافية الكبرى بل تزعزع الاختلافات والتبادل العنفي وكل ما يمكن أن تلغيه قراءة شكلية أو طقسية فجة، أي كل ما يمكن تسميته مع وليام أروسميث (William Arrowsmith) بـ «الغليان» التراجيدي(5). والمفارقة أن ما يحفز رعداوة الفيلسوف هو الاحتكاك المباشر مع الوحي التراجيدي بالذات، وذلك الذكاء البالغ الحدة الذي جعله يعترف بوجود خرق مخيف في التراجيديا لجهة المصدر الصفيق والمريب التي تنشأ عنه كل قيمة اجتماعية، وبالتالي، اتهاماً غامضاً لأسّ المدينة بالذات، ففي **أوديب الملك** يميل الجمهور إلى صرف انتباهه عن المدينة التي تطرد الـ**كاثارما**، تلك الـ **كاثارما** التي يتضامن معها الشعر، وحتى الشاعر أحياناً. إن الشاعر التراجيدي، هنا، شأن العديد من المفكرين المحدثين، يكرّس نفسه بورع ملتبس لكل ما تطرده المدينة المحتضرة من داخلها في محاولة عبثية منه لاستعادة وحدتها، وحتى عندما لا يتبنى الدوافع المشبوهة، تراه يسند دوراً مشبوهاً إلى تلك الخرافات القديمة التي كانت تحظى بالاحترام حتى وقت قريب، فلكي يتم الذود عن المدينة وتحصينها من الخراب والدمار، يجب تطهيرها من الأرواح المُخرِّبة بإرسال سوفوكليس للانضمام إلى أوديب في منفاه، وبعبارة

(5) William Arrowsmith, «The Criticism of Greek Tragedy,» *Tulane Drama Review,* vol. 3, no. 3 (March 1959).

أخرى، يجب أن يُجعل من هذا الشاعر **كاثارما** أو **فارماكوس** آخر.

لم يدرك النقد العقلاني والأنسني شيئاً من هذا القبيل، بل نذر نفسه إلى نوع من العمى بتوفره على **معنى** الـ **معنى**، إن صح التعبير، سالكاً بعكس اتجاه الوحي التراجيدي والعنف اللاامتمايز، من حيث دأبه على تعزيز الاختلافات وتوطيدها كلها بغية سدّ الفجوات التي يهدّد العنف والمقدس بالانبعاث منها ثانية. وقد نجح في ذلك مع الوقت إلى حدّ إخلائه المكان من كل قوّة **كاثارسية**، مما أوقعه في تفاهة «القيم الثقافية» والنضال الأمّي ضدّ أميّين وفي التنقيب والتصنيف الخالصين. كذلك غاب عن هذا النقد أنه بجعله الأعمال غريبة كلياً عن دراما الإنسان الأساسية وتراجيديا العنف والسلام وكل حبّ وحقد، إنما يعزز التيّار الذي ينعاه والذي يعيد العنف إلى قلب المدينة. عبثاً نبحث، إذاً، عن قراءة تتحسس فظاعة **الباخنات** المريعة(6).

(6) من المفترض أن تُدرس من كثب الطرائق التي سمحت للعالم الأنسني، القديم والحديث، بالتقليل من شأن المظاهر المثيرة للرهبة في الثقافة القديمة، بل والكلاسيكية، لدى الإغريق، إلى حدّ إقصائها بالكلية. وقد دلنا جانمير على الطريق في كتابه **ديونيسوس**، إذ قال:

«ليس من باب المصادفة الخالصة أن تكون قد أفصحت عن هذا الجانب المخيف شهادات نادرة جداً. إنّه لشرف للعبقرية الإغريقية أن تكون من خلال المفهوم الذي كونته لنفسها عن الديانة والآلهة، قد انتفضت، بمؤازرة الأدب والفن والفلسفة، بنوع خاص، على رصيد القسوة الملازم لمعظم الديانات التي تبسط جذورها في ماض همجي، فالأساطير التي يجب تفسيرها، في معظم الأحيان، على أنها أساطير ذبائح بشريّة (فتيات أو أولاد، على الأخص)، قد تكفي لتبيّن حقيقة هذه السابقات الوحشية. ولكن لا يخفى علينا أن رواسب كثيرة منها كانت تبقى منها عندما نبتعد عن مراكز الثقافة الأساسية في ممارسات محليّة وطقوس تقليدية ساهمت في حجبها عوامل الاعتياد والخفر والجهل بما كان يحدث في بعض النواحي المعزولة والنفور من الكلام على ما يناقض الفكرة المكوّنة عن الهلينية. وإذا كانت القسوة التي تمارس في أثينا بمناسبة طرد الضحايا (pharmakoï) المساكين، أولئك الذين كانوا يعاملون كأكباش محرقة، قد انحسرت أيام بريكليس (Périclès) وسقراط إلى حدود عادة شعبية لا تُظهر إلا طابع القسوة الملطفة، فإن ثمة تبجّحاً بأن الأمور لم تجرِ دائماً على هذا =

ما إن يظهر كاتب كبير حتى تهتزّ أرضيّة التفكير، وتلتبس جميع الحجج المقدّمة بشأن الأدب، المؤيّدة منها والمعارضة، ففي مقدّمة **عذابات شمشون** (*Samson Agonistes*)، مثلاً، يستعيد ميلتون (Milton) نظرية الـ **كاثارسيس** مستخرجاً منها الوجه الألصق بالشبهة. هذا الوجه موجود لدى أرسطو، بالتأكيد، إلا أنه مطمور. كذلك يشدّد ميلتون على تماثل الشر والعلاج بوساطة طبيعة مُطمئنة، لكن النموذج الطبيعي يكشف للنظر المتيقظ عن **أصناء** كلما عمل على

= المنوال، وقد سمعنا بأخبار ضحايا رميت في البحر على تخوم الهلينية، وأخرى رجمت في مرسيليا وأبدير (Abdère).

«ثمة، أيضاً، شهادات جديرة بالثقة تفرض الإقرار بأن احتفالات العبادة التي كانت تجري في القرن الرابع قبل الميلاد على جبل ليقيون في قلب أركاديا، كانت تترافق بآدِميّة طقسية تتمثل في أكل لحم ولد صغير.

«على أن هذه الاعتبارات التي لا تدّعي البتّ في موضوع شائك كهذا لا تجيز لنا التعامل بخفة مع معلومات لا ننكر أنها متأخرة، وقد اجتمعت لدى كتّاب مسيحيين كانوا، في معرض دفاعهم ضدّ الوثنيّة، ينهلون من كتابات فلاسفة اقتبسوها بدورهم من نتاج باحثين محليين تبريراً لاشمئزازهم الشديد من الذبائح الدموية. هذه المعلومات تلتقي عند الحديث عن ذبائح بشريّة مقدمة إلى ديونيسوس... ويرجّح أن تكون الذبائح البشرية قد استمرّت تقدّم إلى زوس على جبل ليكتوس. والملفت أنها تنسب رواية إلى أحد سكان الجزر يُدعى ديونيسوس تتحدّث عن تقديم شابين من بلاد الفرس ذبيحة لابد أن يكون تيميستوكليس (Thémistocle) قد وافق عليها بناء على إلحاح أحد الكهنة، قبل معركة سالامينا. إلا أن تاريخية هذا الحدث نفسها غير مؤكدة، إذ لم يأتِ على ذكره إلا مؤرّخ واحد متأخر - وإن يكن مؤهلاً للوقوف على تاريخ تلك المنطقة القديم - كما أنَّ صمت هيرودوت حول هذا الموضوع يجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن الرواية مختلقة، إن لم يكن هنالك كتمانٌ مقصود من قِبل المؤرّخ بالذات.

«ليس أحد أقلّ مفارقات الموضوع الذي نحن بصدده، أن يكون هذا الموجز، برغم ما هو عليه من نقص وإغفال مردّهما إلى ما يمكن أن يكون قد حفظته بعض عبادات ديونيسوس من عادات قديمة، قد وافانا، بمقدّمة صالحة للتدقيق في الظروف التي أسبغت على إلهنا المثقل أصلاً بألقاب كثيرة سبق أن ظهرت بوجوه متنوّعة هي أوثق ترابطاً مما أمكن التسليم به، أحياناً، حظّاً باهراً جعل منه سيّد المسرح اليوناني، في مرحلة أولى، ثم إله المسرح والممثلين، في المرحلة الهلّينية»، انظر: (H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus* (Paris: Payot, 1970), pp. 228-230).

تخبئتها حرّضها على البروز، تماماً كما برزت في أعمال هذا الشاعر وتبرز، تقريباً، في كل عمل درامي أصيل:

لطالما اعتُبرت التراجيديا، بصيغتها التأليفية القديمة، أكثر فنون الشعر رزانة وفائدة خلقية. ذلك أن لديها القدرة، كما قال أرسطو، على إثارة الشفقة والخوف وتطهير النفس من الشهوات التي تعمل على تلطيفها ريثما تبلغ بها حدّ الاعتدال مع بعض المتعة التي يثيرها تفجّر هذه الشهوات في نفس المشاهد أو القارئ. على أنه ليس بين مفاعيل الطبيعة البشرية ما يثبت صحة الاستنتاج القائل بأن التداوي من أعراض الكآبة يكون بالكآبة وأن في الحزن شفاء من الأحزان وفي المرارة علاجاً يقضي على مرارة المزاج»[7].

ينبغي الاحتراز، بالتأكيد، من احتجاز كل تعارض من نوع أفلاطون/ أرسطو، في أيٍّ من قوالب الحداثة ذات النزعة الإصلاحية الأحادية احترازنا من الشغف المتمادي بالاختلاف والطرد، وهو ما يجعل الفئات المتصلبة في الفن والفلسفة والسياسة وسواها توزّع علامات بالناقص والزائد في كل اتجاه.

ولا ننسى من جهة أخرى، أن كل موقف ذي دلالة يمكن أن يصبح طقسياً، فالتعارض بين أفلاطون وأرسطو لا يشكل استثناءً، بل يذكر بتلك الأنظمة الطقسية المتقاربة التي تتبنى حلولاً متناقضة إزاء مظهر واحد بعينه من مجموعة يُراد تفسيرها، كالسفاح الذي هو مفروض من قبل البعض ومشجوب بشدة من قبل البعض الآخر. إن أفلاطون الذي لا يتصوّر أن الفوضى التراجيدية والعنف التراجيدي يمكن أن يصبحا مرادفين للانسجام والصفاء هو أقرب إلى تلك

(7) لم يرد هذا التمهيد في الطبعة المزدوجة اللغة والصادرة في دار Aubier-Montaigne (N. D. F. 1980).

الأنظمة الطقسية التي تسعى إلى إزالة كل أثر للمظاهر الشريرة لأنها، في نظرها، شريرة على نحوٍ لا يُدفَع ولا يؤمل بأي صلاح. لذا يأنف من تحريك موضوع قتل الأب والسفاح الذي سيجعل منه أرسطو «قيمة ثقافية» وكذلك الثقافة الغربية من بعده، بما فيها التحليل النفسي. لقد أصبح الانفلات الديونيسي، في أيامنا، غلوّاً في الأكاديمية الضيقة حتى لتعجز أكثر الاستفزازات جسارة وأشد الفضائح «هولاً» عن التأثير في هذا الاتجاه أو ذاك. ذلك لا يعني أننا بمأمن من تهديد العنف، بل بالعكس. مرة أخرى نقول إن النظام الذبائحي بات على وشك التلف، لذا بات كشفه ممكناً.



ما إن يخيل إلينا أننا أمسكنا بتعارض ـ أو اختلاف ـ ثابت، حتى نراه ينقلب رأساً على عقب، فالرفض الأفلاطوني للعنف التراجيدي هو نفسه عنفيّ مادام قد أسفر عن طرد جديد هو طرد الشاعر. إن أفلاطون لا يتوانى من خلال الاتهامات الحقيقية التي يوجهها إلى الشاعر مبيّتة بالحجج الأدبية والأخلاقية، عن إثبات نفسه **أخاً عدوّاً** لهذا الأخير، أي، **صنواً** حقيقياً يجهل أنه كذلك، شأن كل **الأصناء** الحقيقيين. حتى تعاطفه مع سقراط الذي تطلب إليه المدينة أن يستعمل العنف ضدّ نفسه ـ لأن الكافر ربما لوّث اليد التي تمتد إليه ـ لا يقل شبهة عن تعاطف سوفوكليس مع **الفارماكوس ـ** البطل. واليوم كما بالأمس، وكما في كل عالم ينزلق نحو التراجيديا، لا وجود لسوى **ضدّ ـ أبطال**، أما المدينة التي يتماهى بها كل بدوره متصدّياً لبطل اللحظة الحاضرة المنافس، فالكل يخونها، في الحقيقة، شأن ما كانت عليه طيبة، مدينة أوديب وتيريزياس، لأن سبب موتها هو الخصومة، لاسيما إذا اتّخذ الدفاع عنها وعن مصالحها المزعومة قناعاً وذريعة لإطلاق الأهواء الجامحة فيها.

هذه الانشطارات هي أشبه بمرايا كلما جاهدنا لكسرها عكست صورة أوضح لما يمثل ويعبُر أمامها، وما يطالعنا فيها بوضوح متزايد هو تفكك **المدينة**، فإذا كان فهمنا لمناخ التراجيديا يتعمّق يوماً بعد يوم، فلأنّا نرى التضخيم الكاريكاتوري نفسه لنموذج الظاهرات نفسه يحصل مجدداً بيننا.

إن حال التراجيديا هذه هي كحال النصّ الفلسفي الذي يعمل، على مستوى معيّن، وكأنه محاولة طرد لا تني تتكرّر لأنها لا تعرف الاكتمال أبداً. ذلك، برأيي ما استطاع جاك دريدا (Derrida) أن يثبته، على نحو باهر، في بحث له بعنوان: **فارمشية أفلاطون**(8)، حيث نرى البرهنة مركزة على الاستعمال البليغ الدلالة للفظة **فارماكون** بالذات.

إن الفارماكون الأفلاطوني يعمل **كالفارماكوس** البشري، بالضبط، مؤدياً إلى نتائج مماثلة. هذه اللفظة هي محور ارتكاز التغيّرات الحاسمة للفصل بين السفسطائية المزيّفة والفلسفة الحقيقية، وإن يكن تبريرها وإمكان تبريرها لا يقلان ضآلة عن العنف الذي ذهب ضحيته كبش محرقة بشري يتجوّل طقسيّاً في شوارع مدينة أثينا الطيّبة قبل أن يقتل. ومن البيّن أن لفظة **فارماكون** تفيد معنيين مختلفين، فعندما تطلق على السفسطائيين يكون المراد بها، في معظم الأحيان، معنى **السمّ الشرير**، وعندما تطلق على سقراط وكل نشاط سقراطي يكون المقصود بها معنى **العلاج الخيّر**. ولئن كان دريدا يأبى، في اعتقادنا، أن يطمس أي اختلاف أو يعتبره لاغياً، فهو يظهر أن ما يشفّ عنه التعارض بين سقراط والسفسطائيين ليس ذلك

(8) Jacques Derrida, *La Pharmacie de Platon,* tel quel (Paris: Editions du Seuil, 1968).

الاختلاف الفاصل بين المعنيين النقيضين للفظة **فارماكون**، بل التماثل الذي يوحي به، على نحو غامض، اعتماد اللفظة نفسها للدلالة عن كليهما معاً. إن الاختلاف ينحلّ في التبادل العنفي، ويجري تقويضه سرّاً بفعل التناظر الكامن وراء المعطيات والاستعمال الساذج والغريب للفظة **فارماكون** التي تستقطب العنف الشرير على **صنو** يرى نفسه مطروداً من المدينة الفلسفية، بطريقة اعتباطية. على أن التقليد الفلسفي كله بعد أفلاطون سيعيد توطيد مطلقية الاختلاف المعلن هنا بورع، وصولاً إلى نيتشه، حصراً، حيث سنشهد انعكاس الاختلاف المذكور وترجّحه فترة من الزمن قبل أن يضمحلّ نهائيّاً، وهو ما كان المستقبل يُعدّه له، من دون شكّ.

وما يصحّ في **كاثارسيس** أرسطو يصحّ، أيضاً، في **فارماكون** أفلاطون، فمهما يكن فكر الفيلسوفين صحيحاً، فإن حدسهما ككاتبين يقودهما بصورة حتمية إلى ألفاظ تبدو لهما موحية في حين أنها لا تتعدّى الاستعارة. وقد كان اللجوء إلى الاستعارة بريئاً في الحالتين، وبراءته من النوع الذي يشكّل سمة مميّزة في كل إغفال ذبائحي، فإذا اكتشفنا، كما نظننا فعلنا هنا، أن أمراً واحداً يحتجب وراء الاستعارات والأغراض الخاصة بكل منها، أيقنّا أن هذه الطريقة الاستعارية لا تبدّل في نهاية الأمر شيئاً، إذ ليس وراء الاستعارات والأشياء المتعاوِضة (Interchangeables) كلها غير عملية واحدة ولعبة واحدة هي لعبة العنف الجسديّ والمعنويّ.

يُظهر تحليل دريدا، على نحو مثير، أن بعض الاعتباطية العنفية في العملية الفلسفية نفسها يتحقق في أعمال أفلاطون انطلاقاً من كلمة تمدها بكل ما يلزمها من وسائل لأنها تدلّ في الأصل على عملية أخرى تشبهها لكنها تفوقها عنفاً، فليس وراء الأشكال الذبائحية المتحدّرة بعضها من بعض، أي شيء «حقيقي» بالمعنى

الذي تنشده الفلسفة وأشكال الفكر الغربي الأخرى من بعدها، كعلم الاجتماع والتحليل النفسي، بل إن ثمة حدثاً واقعيّاً أصليّاً لا ينفي يفصح عن جوهره بطرق متفاوتة من خلال التفسيرات والاشتقاقات الاستعارية المكوّنة للفكر الغربي، حتى عندما تجد هذه الأخيرة مجالات تطبيقية تتخطّى فيها الواقع، بكل معنى الكلمة، وتبرهن عن فاعلية لا تقبل الجدل.

يُظهر تحليل دريدا أن تفسيرات أفلاطون الحديثة تطمس آثار العملية التأسيسية بقدر ما تدمّر وحدة الفارماكون المزدوجة بلجوئها إلى ألفاظ مختلفة ومتباعدة من أجل تفسير الفارماكون ـ العلاج والفارماكون ـ السمّ. إن عملية الطمس هذه هي أشبه بالتي كنا قد أشرنا إليها نحن بالذات في معرض حديثنا عن **معجم المؤسسات الهندو ـ أوروبية**. ولابد من الإشارة، أيضاً، إلى تلك الحركة المعاكسة التي بدأت في عصرنا، حركة ابتعاث العنف وكشف لعبته التي تشكل أعمال دريدا إحدى محطّاتها الأساسية.



رأينا في سياق هذا البحث كيف اتّسعت فرضية العنف التأسيسي تدريجاً لتشمل الأشكال الميثولوجية والطقسية كلها، لكننا نعرف منذ فصلنا الثامن أن هذا التوسع لايزال غير كافٍ، فإذا كانت آلية الضحية الفدائية لا تشكل إلا واحداً مع الآلية التأسيسية لكل ترميز، فقد تأكد أن لا وجود في الحضارات البشرية، بأي نموذج جرى ربطها، لما لا يتجذّر في الإجماع العنفي ويؤول إلى الضحية الفدائية. ذلك ما تحققنا منه بالنظر إلى مختلف أشكال الأنشطة الثقافية المتفرّعة من الطقس. لذا نجدنا مضطرين إلى توسيع فرضيتنا مجدّداً، وإلى حدّ يتخطى كل تصوّر وتقدير، هذه المرة.

إن موضوع الرهان، في النهاية، هو احتواء الأشكال الثقافية كلها ضمن نظام ذبائحي موسع لا تشكل الذبيحة إلا جزءاً ضئيلاً منه، في الواقع. ولكي لا يكون هذا التوسّع من باب الارتجال، يجب أن نبيّن أنه حيث لم يعد من وجود للتضحية الطقسية، بل حيث لم يسبق لها أن وجدت، أصلاً، هناك مؤسسات تقوم مقامها وتبقى مرتبطة بالعنف التأسيسي. تلك هي حال المجتمعات الشبيهة بمجتمعنا ومجتمعات التاريخ القديم المتأخرة التي كانت قد ألغت أعمال التضحية الطقسية. وقد أوحى إلينا فصلنا الأول بوجود أكثر من علاقة متبادلة وثيقة بين هذا الإلغاء من جهة، وإقامة النظام القضائي من جهة ثانية. هذه الظاهرة الثانية ناجمة عن الأولى، كما يبدو، ولما لم تكن برهنتنا قد تجذّرت بعد في الإجماع التأسيسي بحكم كونها سابقة لاكتشافنا الضحية الفدائية، فقد كان من الطبيعي أن تبدو لنا غير وافية بالغرض.

لابد من سدّ هذه الثغرة، فإن لم يسعنا البرهنة على أن النظام الجزائي مستمدّ، هو أيضاً من العنف التأسيسي، فقد أمكن القول إن النظام القضائي مرده إلى اتفاق مشترك من النوع العقلي، أي ما يشبه العقد الاجتماعي، وأن البشر سيعودون، أو يُحتمل أن يعودوا، أسياداً للاجتماعي بالمفهوم الساذج الذي تصوّره لهم عقلانيتهم، وعندها يصبح الطرح الذي ندافع عنه مهدّداً بالفشل.

لقد طرح لويس جيرنيه (Gernet) في كتابه: **أنثروبولوجيا اليونان القديمة** (*Anthropologie de la grèce antique*) قضية أصول حكم الإعدام لدى الإغريق وأجاب عنها بطريقة تظهر الصلة القائمة بينه وبين الضحية الفدائية. وسنكتفي بهذا البرهان الوحيد الذي يطالعنا فيه حكم الإعدام بصورتين لا يظهر بينهما أي رابط، الأولى، دينية محض، والثانية، لا تمت بصلة إلى أي شكل ديني، ففي الحالة الأولى:

«... يعمل حكم الإعدام كوسيلة لإزالة وصمة الرجس... ويظهر... كتحرير مطهّر لجماعة تتضاءل فيها أحياناً مسؤولية الدم الجديد المراق إلى حدّ الضياع والتلاشي، كما في الرجم، على أقل تقدير. يلي ذلك الطرد العنفي مقروناً بفكرة **التقوى**، وهو يتمثل في الحكم بالموت على عضو ساقط وملعون، فمن جهة، يبدو القتل عملاً تقوياً، فعلاً، وحسبنا التذكير هنا بإجراءات القانون القديم التي تقرر أن قتل الخارج على الشريعة لا ينجّس، أو أحد أحكام القانون الجرماني الذي يجعل من مثل هذا القتل واجباً. ومن جهة أخرى، فإن المحكوم عليه نفسه، في هذه الحالة، يؤدي وظيفة دينية بكل معنى الكلمة، وظيفة لا تخلو من بعض شبه مع وظيفة الملوك ـ الكهنة الذين كانوا يُعدمون، هم أيضاً، وليس أدل عليها من الإشارة إلى المجرم **كإنسان مقدس** في روما و**كفارماكوس** في بلاد الإغريق»[9].

يتعيّن وقوع حكم الإعدام، هنا، على خطّ الامتداد المباشر للعنف التأسيسي، والنصّ واضح لا يستدعي أي شرح. لكننا نكتفي بالإشارة، ودائماً بحسب جيرنيه، إلى عقوبة أخرى، ورد ذكرها مراراً في النصوص، هي عقوبة **عرض** المجرمين التي كان يسبقها أحياناً تطواف مخزٍ له في شوارع المدينة. وقد سبق لغلوتز (Glotz) الذي استشهد به جيرنيه، أن قارن بين هذا التطواف وطقس الـ **كاثارما**. كما أوصى أفلاطون في الكتاب التاسع من الشرائع (855 c)، بشأن الجمهورية المثالية، أن يقام «عرض مخزٍ للجناة. على حدود البلاد» . ويعتبر لوي جيرنيه هذا الطرد إلى الحدود بليغ الدلالة لأسباب تعيدنا إلى الضحية الفدائية ومشتقاتها:

---

(9) انظر: «في تنفيذ حكم الإعدام»، في: Louis Gernet, «Sur L'Exécution capitale,» dans: Louis Gernet, *Anthropologie de la grèce antique* ([Paris]: François Maspéro, 1968), pp. 326-327.

«إن أحد الميول الظاهرة في العقوبة ذات الاتجاه الديني، هو الميل إلى الإلغاء، لاسيما الطرد إلى خارج الحدود ـ إذ لا يجوز فصل اللفظة عن قيمتها الاشتقاقية ـ من ذلك طرد عظام الأموات المُدنسة، وأيضاً، بحسب إجراء ديني معروف جداً لم يقوَ أفلاطون على التغاضي عنه، طرد الغرض المادي الذي تسبّب في موت إنسان أو جثّةَ الحيوان القاتل»(10).

أما طريقة الإعدام الثانية فلا تحاط إلا بأقل قدر ممكن من الأشكال التي لا صبغة دينية لها. إنّها **المقاضاة** (*Apagoge*) التي يحملنا طابعها الشعبي السريع على التفكير بـ «عدالة» الوِسترن الأمريكي، وأكثر ما يطبّق في حالة الجرم المشهود، حسبما يؤكد جيرنيه، ودائماً تصادق عليه الجماعة. لكن أن طابع الجريمة العلني لا يكون كافياً لجعل هذه الأحكام ممكنة التنفيذ، أي لضمان الموافقة الجماعية عليها، إلا إذا كان الجناة غرباء، في معظم الحالات، أي أشخاص لا يهدد موتهم بإشعال فتيل الثأر المتواصل داخل الجماعة، والكلام، دائماً، لجيرنيه.

إن طريقة الإعدام الثانية هذه، وإن تكن مغايرة جداً لسابقتها من حيث الشكل، بل بافتقارها إلى كل شكل، لا يمكن أن تعتبر منفصلة عنها، طبعاً. إذ، بمجرّد أن نكون قد حدّدنا الدور الذي تؤديه الضحية الفدائية في تكوين الأشكال الدينية، لا يعود بوسعنا أن نرى هنا «مؤسسة» مستقلّة، فالإجماع التأسيسي هو الذي يعمل في كلا الحالتين فينشأ عنه الإعدام بوساطة الأشكال الطقسية، في الحالة

(10) Gustave Glotz, *Solidarité de la famille dans le droit criminel*, p. 25. Cité dans: Louis Gernet, «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne,» dans: Gernet, *Anthropologie de la grèce antique*, pp. 288-290.

الأولى، أما في الحالة الثانية، فيظهر هو نفسه، بصورة فظّة وتلقائية، وإن تكن متقهقرةً ومتدنية حُكماً، ومن الممكن تعريف هذه الطريقة بأنها ضرب من القتل العسفي الذي تحوّل تدريجياً إلى قتل منظَّم ومشروع.

إن العقوبة القانونية لا تنفصل عن الآلية التأسيسية في الحالتين، طالما أنها ترقى إلى الإجماع العفوي، إلى ذلك الاقتناع القاهر الذي يُحرّض الجماعة بأسرها ضدّ مسؤول واحد، لا غير، فهي، إذاً، ذات طابع **عشوائي**، وهذا الطابع لم يكن نصيبه الإغفال دوماً، بدليل ظهوره بشكل واضح في أشكال وسطية عدة تتحدد بين الديني والقضائي حصراً، ولاسيما **التحكيم الإلهي** (*Ordalie*).



لابد الآن من الاستجابة للنداء الداعي إلى التقاء الدلالات، من كل صوب، والتأكيد علناً على أن وراء هذا التنوّع العظيم في الظاهر وحدة ليست هي وحدة جميع الميثولوجيات والطقوس فحسب، بل وحدة الثقافة الإنسانية بكاملها، الدينية والضد ـ دينية، وأن وحدة الوحدات كلها هذه هي رهن آلية واحدة إن تكن تعمل على الدوام فلأنها كانت مغفلة ولاتزال. إنها الآلية التي تؤمّن عفوياً إجماع الجماعة ضدّ الضحية الفدائية وحولها.

ربما بدت هذه الخلاصة العامة من التطرّف والغرابة، ومن الضروري أن تبدو كذلك، بحيث لا نرى من النافل أن نعود إلى نوع التحليل الذي يؤسس لها، ونقدم عنها في خطّ قراءاتنا السابقة شاهداً أخيراً كفيلاً بأن يُبيّن مجدّداً وحدة جميع الطقوس الذبائحية، والتواصل التام بين هذه الطقوس والحدوسات الغريبة ظاهريّاً بشأن الطقس. يجب أن نختار مؤسسة خاصة، بالطبع، وسنختارها من

النظرة الأولى، أساسية، ما أمكن، في تنظيم المجتمعات البشرية. إنها **الملكيّة**، بصفتها ملكيّة، وبصورة أشمل كل سيادة، نقصد السلطة السياسية، تحديداً، نظراً إلى إمكان وجود شيء اسمه السلطة المركزية في مجتمعات كثيرة.

لقد بيّنا في شرحنا للملكيات الأفريقية أن المغالاة في عزل السفاح الطقسي الذي هو أكثر ميزات المؤسّسة تأثيراً واستقطاباً للأنظار، لا يمكنها إلا أن تقود إلى الضلال، فمن حاول أن يفسر السفاح الطقسي وكأنه ظاهرة مستقلة وقع حتماً في أحد أشكال النفسانية (Psychologisme). ما يجب إحلاله في المرتبة الأولى هو الذبيحة التي يتعيّن انطلاقاً منها تفسير كل شيء، حتى ولو كان رواج الذبيحة وتكرارها يجعلانها دون السفاح الطقسي غرابة وإثارة.

الذبيحة هنا محورية وجوهرية، إنها أبسط الطقوس، لذا يحصل أن تضمحلّ كما يحصل أن يدركها التحوّل في سياق تطوّر الطقس، حتى قبل أن تظهر تفسيرات حديثة تستكمل عملية طمس أصلها بالذات.

كلما طغت سمة الفرادة على إحدى الميزات أُخذنا بطابعها المميّز وتهدَّدَنا خطر الانصراف عن الجوهري ما لم نتمكن من وضعها في إطارها الحقيقي. والحال أنه أولى بنا أن نتمسك بالميزة الشائعة والمتواترة لأن حظنا أوفر في إدراك الجوهري من خلالها، حتى وإن كان هذا التقسيم الافتراضي ناقصاً منذ البداية.

لقد قمنا بدراسة التعارضات المذهلة في صميم الظاهرة الطقسية الواحدة، بين العيد وما سمّيناه «العيد المضاد»، وأيضاً، بين الإلزام والمنع - وكلاهما على جانب بالغ من الصرامة - في السفاح الملكي، حيث تحقق لدينا أن هذه المتعارضات مردّها إلى اختلافات في تفسير

الأزمة. إن الطقس، وإن كان يعترف بوحدة العنف الشرير والعنف الخيّر الأساسية، يعمل لأسباب عملية واضحة على إبراز اختلافات بين هذين الاثنين اللذين لابد أن يأتي الفصل بينهما اعتباطياً مادام الانقلاب الخيّر الذي ينتج من العنف الشرير، يحدث في ذروة العنف الشرير، ويصحّ اعتباره نتيجة له، بمعنى ما.

لقد ثبت لدينا أن التناقض الجذري بين الطقوس المتقاربة هو، على فداحته، غير أساسي، فالمراقب الذي يعلق أهمية كبرى على كون أحد الشعوب يفرض السفاح الملكي في الوقت الذي يحظّره شعب آخر مجاور له، مستنتجاً، على سبيل المثال، أن هذا الشعب أو ذاك هو أكثر من الآخر رزوحاً تحت وطأة الهوّامات أو أكثر اغتباطاً بفعل «تحرره من الكبت»، هو على خطأ مبين.

ذلك يصحّ أيضاً، كما تبيَّن لنا، في الفئات الطقسية الكبرى التي ليست مستقلة إلا في الظاهر. إنها، هي الأخرى، تعزى إلى اختلافات في تفسير الآلية التأسيسية، اختلافات لا مفرّ منها ولا نهاية لها، حقاً، كون الطقس دائماً «يخطئ التقدير». إن التكاثر هنا مردُّه إلى الإخفاق، ومن المستحيل تحويل الكثرة إلى وحدة ما لم نرَ ذلك الذي تصبو إليه الأساطير باستمرار من غير أن تدركه أبداً.

قد لا يخطر ببال باحث يعمل وفق المناهج المتبعة أن يقارب بين وقائع تُظهر من الاختلاف مثل ما تظهره الملكيات الأفريقية والآدِميّة التوبينامبية وبعض ذبائح شعوب الأزتيك، ففي هذه الذبائح الأخيرة، تنقضي ما بين اختيار الضحية وتقدّمتها فترة زمنية تبذل خلالها كل الجهود من أجل إرضاء رغبات الضحية المقبلة، حتى ليتم الارتماء على قدميها وتقديم العبادة لها والتسابق على لمس ثيابها. ولا نحسبنا نغالي على أن الضحية المقبلة تعامل «كإله حقيقي» وتمارس «نوعاً من الملكية الشرفيّة»، لينتهي كل شيء بإعدام متوحّش، بعد قليل.

يمكننا، في حالة سجين التوبينامبا، أن نسجّل بعض وجوه الشبه مع كل من الضحية الأزتيكية والملك الأفريقي، أبرزها وضع الضحية المقبلة التي تجمع في الحالات الثلاث، بين العظمة والضعة، والجاه والعار. وباختصار، فإن العناصر عينها، الإيجابية منها والسلبية، تعاود الظهور، ولكن بدرجات متفاوتة.

مع ذلك، يبقى في وجوه الشبه المذكورة من النقص والغموض ما يحول دون توفير قاعدة مقبولة للمقاربة، ففي حالة الضحية الأزتيكية، مثلاً، تكون الامتيازات التي تتمتع بها الضحية المذكورة مؤقتة وطابعها سلبياً واحتفالياً إلى درجة لا تخوّلنا إنشاء مقاربة حقيقية بينها وبين السلطة الفعلية والدائمة التي يمارسها الملك الأفريقي. يصحّ ذلك أيضاً في سجين التوبينامبا الذي يلزمنا خيال خصب ولامبالاة كلية بالوقائع كي نصف وضعه بـ «الملكي». ولعل المقاربة بين الظاهرات الثلاث أن تبدو أشد تهوّراً بإعلانها عن وجوه شبه أوضح خارج الميزات الأشد بروزاً بين المؤسسات الثلاث التي تضفي سمة مميزة على مقاربتنا، ألا وهي: السفاح الطقسي في حالة الملك الأفريقي، والآدِميّة في حالة قبائل التومبينامبا، والذبيحة البشرية في حالة شعوب الأزتيك. إن إنشاءنا الصلة بشيء من اللامبالاة بين قِلاع إثنولوجية بلغت من العلوّ والانحدار حدّاً جعل الاختصاصيين اليوم لا يفكرون بتسلقها **معاً** إلا بقدر ما يفكر الألبينيون (Alpinistes) بتسلّق القمة البيضاء وجبال الهمالايا، سيعرّضنا حتماً لخطر الاتهام بالانطباعية والارتجال، كما أنَّ بعضهم سيأخذ علينا تراجعنا نحو فرايزر وروبرتسون سميث من دون أن يدرك أننا ندخل في اعتباراتنا، هذه المرة، مجموعات متزامنة كما قامت بتنظيمها الأبحاث الحديثة العهد.

يأبى المفكر الرزين، هنا، إلا أن يتمسك بالنظرية التي جرى التثبت منها مراراً، وهي أن الضحية ضحية والملك ملك مثلما أن

الهرّ هو هرّ. أما أن تكون قد تمت التضحية ببعض الملوك وعومل بعض الضحايا معاملة «ملكيّة» فما ذلك إلا من باب الفضول المحبّب والمفارقة اللطيفة التي يجب أن يُترك مجال التأمّل فيها للمفكرين اللامعين والسطحيين، أمثال وليام شكسبير القانع بأسره في أحد الغيتوات الأدبية حيث يتولّى حراسته نقاد مطيعون يرددون كل صباح بصوت واحد أن العلم جميل جداً سوى أن الأدب أجمل منه لأنه لا يمت بصلة إلى الواقع.

هذه الرزانة التي ـ نقولها بصراحة ـ قلما تستثير المفكرين المتعطشين إلى المعرفة والفهم، تبقى مبرّرة في غياب كل فرضية موحّدة. ولكن ما إن نحدس بأن ظاهرات من نوع «كبش المحرقة» يمكن أن تخفي لا علاجاً نفسياً بديلاً وغامضاً ولا إحدى «عقد الذنب» الصفراوية ولا أي وضعية من تلك التي «ألفناها مع التحليل النفسي»، بل المحرك العظيم لكل عملية توحيد ثقافي، والركيزة التي تُبنى عليها الطقوس، والديني بأكمله، حتى ينقلب الوضع رأساً على عقب ولا يعود المس بالاختلافات القائمة بين مؤسساتنا الطقسية الثلاث محظوراً. هذه الأخيرة ليست من النوع الذي يفصل بين أوكسيد الكربون وسلفات الصودا، وإنما تعزى إلى طرائق ثلاث في تفسير مأساة الوحدة وتمثيلها في ثلاثة مجتمعات مختلفة، تلك الوحدة المفقودة في البداية والمستعادة لاحقاً بفضل آلية واحدة بعينها يجري تفسيرها بأشكال متنوعة. وما يحظى هنا بتفسير مقنع يبيّن وجوه الشبه والاختلاف بين الطقوس الثلاثة ليس امتيازات سجين توبينامبا الغريبة ولا العبادة الحقيقية المقدّمة مؤقتاً للضحية الأزتيكية وحسب، بل إن الميزات البارزة نفسها هي التي سينزاح عنها في النهاية الغموض وتعود إلى الوحدة.

أما إذا لم يُفلح تحليلنا في تبديد شكّ القارئ، وظل الاختلاف

بين النصوص الطقسية الثلاثة يبدو عصيّاً على التجاوز، فلن نعدم من يبيّن، هنا كما في أي مكان آخر، أن من الممكن مَلء هذا الاختلاف بعدد كبير من الأشكال الوسيطة التي تخلص إلى إبطال كل حلّ يحقق التواصل بين الطقوس الأكثر تباعداً، بشرط أن نقرأ «جماعة التحوّل»، طبعاً، مستعينين بمفتاح الضحية الفدائية وفاعليتها، تلك التي لم يتم يوماً فهمها فغدت عرضة لكل أنواع التفسيرات الممكنة، باستثناء التفسير الحقيقي!

كثيرة هي المجتمعات التي يرأسها ملك، لكن من تجري التضحية به ليس هذا الملك بالذات، كما لم يحدث يوماً أن كان المضحّى به حيواناً. وإنما كان يجري تمثيل الملك بضحيّة بشرية غالباً ما يجري اختيارها من بين المنحرفين والمعتوهين والغرباء أمثال الـ **فارماكوس** الإغريقي. هذا الملك المزيّف (Mock King) كان يعتلي العرش فترة وجيزة من الزمن بدلاً من الملك الحقيقي يُسلِم بعدها عنقه لسكين المضحّي بالنيابة عنه. وإذا كان في قِصر مدّة هذا المُلك وافتقاره إلى كل سلطة حقيقية ما يدني هذا النوع من الطقوس من الذبيحة الأزتيكية، فإن الإطار العام يبقى هو إطار كل ملكية حقيقية، بالتأكيد. ها قد تلاشى الفرق بين الملك الأفريقي والضحية الأزتيكية، بفعل اهتدائنا إلى ضحية فيها من هذا وذاك، ضحية يتحدد موقعها في الوسط بينهما.

تجدر الإشارة من ناحية أخرى، إلى أن الملك المزيّف يملك في فترة العيد الذي يشكل موته خاتمة ذبائحية ملائمة له. مثل هذا الربط بين موضوع العيد وموضوع ذبيحة الملك الحقيقي أو المزيّف نجده في **الإنكوالا سوازي** باستمرار، ولا غروَ، فإن وظيفة العيد هي إعادة إنتاج الأزمة الذبائحية التي تجد حلها في آلية الضحية الفدائية. هذه الضحية هي التي يجري اعتبارها «إلهية» و«ملكية» و«سيّدية» في كل مرة تنسب إليها شخصياً عملية تجديد الوحدة. وما الألفاظ التي

طالما ترددنا عليها للدلالة على الملك والسيّد والإله وكبش المحرقة... الخ إلا استعارات تتفاوت بعداً، بعضها عن بعض، وعن الآلية الوحيدة، آلية الإجماع التأسيسي التي تسعى جاهدة إلى إدراكها .

تشكل الطقوس منظومة تفسيرية متصلة حول الضحية الفدائية. لكنها لما كانت لا تدركها أبداً بل تكتفي برسم صورة مجوّفة عنها، فقد صح أن كل محاولة لتصنيف الطقوس على أساس اختلافاتها محكوم عليها بالفشل. وأياً يكن التحديد الذي نعطيه لهذه الفئات، سيبقى هنالك طقوس قابلة للتصنيف في فئتين أو أكثر.

ثمة عنصر مسيطر في كل تفسير طقسي للحدث الأولاني، وبقدر ما تغيب ذكرى العنف التأسيسي ينزع هذا العنصر إلى التغلب على العناصر الأخرى ومحقها بالكامل. في العيد، مثلاً، يجري الاحتفال المبهج بأزمة ذبائحية مجمّلة جزئياً، ومع الزمن تبطل الذبيحة الختامية، كما رأينا، ثم يزول ما كان يرافقها أو ينوب عنها من طقوس التعزيم، ومعه يزول آخر أثر للعنف التأسيسي. إذ ذاك فقط، نجدنا أمام العيد بمعناه الحديث، فالمؤسسة لا تكتسب تلك الخاصية النوعية التي يشترطها المختصّ بالشؤون الثقافية لتعرّف موضوعه من خلالها إلا بعد ابتعادها وانفصالها عن الأصول الطقسية التي تتيح وحدها تبيّنها بالكلية، أيضاً بصيغتها الأكثر تطوّراً.

بقدر ما تحتفظ الطقوس بحيويتها تقترب من أصلها المشترك، وبقدر ما تتضاءل الفروقات بينها تتشوّش التمييزات، ولا تعود التصنيفات تفي بالغرض. لا شكّ أن الاختلاف قائم داخل الطقوس، منذ البداية، مادامت وظيفة الضحية الفدائية الأساسية تكمن في إعادة إحيائه وتثبيته، سوى أن هذا الاختلاف الأصلي لا يكون قد تسنّى له في مراحل تطوّره الأولى أن يضاعف الاختلافات من حوله.

إن الطقس، بصفته تعبيراً أوليّاً عن العنف التأسيسي، يُحدث

بين العناصر المتبادلة وبين وجهي المقدس الشرير والخيّر اختلالاً أول يروح ينشط وينعكس ويتضاعف بنسبة ابتعادنا عن السرّ التأسيسي. في كل طقس، إذاً، تنزع الملامح البارزة التي يولدها الاختلال الأول إلى السيطرة تدريجيّاً والانكفاء بالأخرى إلى المرتبة الخلفية حتى إلغائها بالكامل. إن العقل الفاعل (Raison raisonnante)، متى ظهر، أدرك اقتران الخيّر والشرير وكأنه مجرّد «تناقض» منطقي حتى ليحسب المرء نفسه مدعوّاً إلى الاختيار بين الصفات البارزة والصفات غير البارزة. ولما كان ضعف هذه الصفات الأخيرة يحمل العقل المذكور على اعتبارها إضافيةً، تمّ إقحامها خطأً، وبالتالي، غير ضرورية ولا مجدية، فإن إلغاءها يغدو فرضاً واجباً حيث لم يغمرها النسيان بعد، إلى أن يأتي وقت نواجه فيه مؤسستين غريبتين الواحدة عن الأخرى، في الظاهر. إن مبدأ المعرفة الغربية بالذات، أي نظام الاختلافات الغابر الذي هو ثمرة محاكاة خرقاء ومتشنجة للعلوم الطبيعية يحظّر علينا تعرّف التماثل. وهذا الحظر هو من الصرامة بحيث يجعلنا ننظر إلى الجهد الحالي الرامي إلى كشف الأصل المشترك بين الطقوس كلها وكأنه خيالي و«ذاتي».

ليس السفاح الملكي أساسياً، بكل معنى الكلمة، في الملكية الأفريقية، لا من حيث أصله، لأنه تابع للذبيحة، ولا من حيث تطوّره اللاحق، أي الانتقال إلى «المؤسسة الملكيّة». ومما لا شكّ فيه أن ميزة الملكيّة الأساسي من هذا المنطلق الأخير الذي يجعل منها ما هي عليه لا شيئاً آخر، هي السلطة المعطاة في هذه الحياة الزمنية إلى من ليس، قبل أي اعتبار آخر، إلا ضحية مستقبلية بفعل موته الذي، وإن لم يحن بعد، يمارس مفعولاً سبقيّاً. ومع الوقت، تكتسب هذه السلطة استقراراً وديمومة في حين تفقد الخصائص المعارضة كل أهمية بفعل حلول ضحية أخرى محلّ الملك الحقيقي،

بشرية كانت أم حيوانية، فكل ما يشكل نقيضاً للسلطة العليا من تجاوزات تجرّ إلى الدناءة وحشد للعنف الشرير حول الشخص الملكي وعقاب ذبائحي وما شابه يغدو «رمزاً» مجرّداً من كل مضمون، تمثيلية هزلية منفصلة عن الواقع لا يطول زمن حتى تصير إلى اضمحلال . إن المخلفات الطقسية هي كبقايا الشرنقة التي تبقى ملتصقة بها فيما تروح الحشرة المكتملة تتخلص منها تدريجاً. وهكذا تتحوّل الملكية المقدسة إلى ملكية خالصة ومجرّدة، أي إلى سلطة سياسية، حصراً.

حين ننظر إلى ملكية النظام القديم(*) (Ancien régime) في فرنسا، أو أي ملكية تقليدية، بالمعنى الصحيح، نجدنا مضطرين إلى التساؤل ما إذا كان أجدى لنا أن نعاين كل شيء على ضوء الملكيات المقدسة في العالم البدائي بدلاً من أن نعكس تصوّرنا الحديث للملكية على العالم البدائي. ليس الحق الإلـهي قصة مختلقة تهدف إلى حمل الرعايا على بذل الطاعة للملك، بل إن حياة فكرة الملكيّة وموتها، بكل ما يحيط بالشخص الملكي من قدسيّة ومضحكِين وشفاءات من أمراض مستعصية حصلت بمجرّد ملامسة هذا الأخير ـ من دون أن نغفل المقصلة النهائية، طبعاً ـ يشكلان في فرنسا، بنوع خاص، كلاً موحداً يستمد بنيته المنظمة من لعبة العنف المقدسة. إن طابع الملك المقدس، وبتعبير آخر، تماهي السيد بالضحية، ينتعش كلما خفي على الأنظار بل كلما ازداد هزلية. عندها، تحديداً، يكون الخطر المحيق على أشدّه.

إن سيّد هذه المفارقات كلها والناطق الأكثر راديكالية بمبدأ السلطة الملكية في عالم لايزال قريباً من عالمنا هو شكسبير الذي

(*) الملكية التي سبقت الثورة الفرنسية عام 1789.

يشغل، في تقديرنا، المسافة الفاصلة بين الأكثر بداءة والأكثر حداثة وكأنه كان يعرف الاثنين معاً أفضل مما نعرف نحن أحدهما **أو** الآخر.

يجري مشهد الخلع الكبير في **ريتشارد الثاني** وكأنه تتويج بالمقلوب، وقد كان والتر باتر (Walter Pater) على حقّ عندما اعتبره طقساً معكوساً[11] يتحوّل فيه الملك إلى ضحية فدائية، على نحو شبه ديني، لكنه، بعد أن شبّه أعداءه بيهوذا وبيلاطس، عاد فأقرّ باستحالة تماهيه بالمسيح لأنه ليس ضحية بريئة، بل خائن لا يختلف عمن يُنزلون به العنف بشيء:

عيناي مليئتان بالدموع، والرؤية عليّ محال...

لكن مياه المرارة والأسى لا تحجب عنهما زمرة الخونة المقيمين هنا

وما يمضُّني أكثر أني، أنا، أيضاً، إذا ما نظرت إلى ذاتي
وجدتني خائناً كالبقية
لأن نفسي هنا وافقت
على تجريد جسد الملك من حلّته (...)[12].

وقد رأى إرنست كانتوروفيتش (Ernst Kantorowicz) من الملائم أن يضمّن دراسته: **جسدا الملك**، المخصّصة لازدواجية الشخص الملكي في العقيدة القانونية الوسيطية، تحليلاً لمسرحية **ريتشارد الثاني**. ومع أن الأمر لم يبلغ به حدّ الاهتداء إلى آلية الضحية الفدائية التي قد يكون ظهورها هنا أوضح منه في أي موضع آخر، فقد وصف تعدد شخصيات الملك الشكسبيري على نحو رائع

---

(11) Walter Pater, *Appreciations, with an Essay on Style* (London: [n. pb.], 1957), p. 205.

(12) *Richard II*, traduction de Pierre Leyris, et William Shakespeare, *Oeuvres complètes de Shakespeare* (Paris: Le Club français du livre, [s. d.]), tome IV, p. 157 (N. D. E. 1980).

بقوله:

«إن الانشطارات كلها واحد وتعمل بالتزامن في مسرحية ريتشارد - «إني أمثل عدة أشخاص في شخص واحد» (V. v. 31) - هؤلاء الأشخاص موجودون بالقوّة في الملك والمجنون والله. إنّهم ينحلّون حُكماً في المرآة. هذه النماذج الأصلية الثلاثة «لولادة التوائم» تتقاطع وتتشارك وتتداخل باستمرار. على أنه، يجب ألا نتخيّل «الملك» مسيطراً في مشهد ساحل ويلز (Wales) - (III. ii)، و«المجنون» في قلعة فلنت (Flint Castle) - (III. iii)، والله في مشهد وستمنستر (Westminster) - (IV. i)، فإن تعاسة الإنسان ونقيضها يرافقان كلاً من هذه المراحل، كما نصادف الانحدار نفسه في كل من هذه المشاهد الثلاثة من الملكية الإلهية إلى الشخص الملكي ومن الشخص الملكي إلى تعاسة الإنسان العارية»[13].

لعله يجدر بنا المضي قدماً والتساؤل عمّا إذا كان المقصود هنا ليس **الملكية**، تحديداً، بل فكرة **السيادة** وكل أشكال السلطة المركزية التي لا يمكنها الظهور إلا من خلال الضحية الفدائية. ربما كان هنالك نوعان أساسيان من المجتمعات التي يمكنها التداخل، أقله إلى حدّ معيّن: الأولى، ملكية في جوهرها، تتميز بسلطة مركزية طقسية المنشأ حكماً، والثانية التي ليست على شيء من ذلك، لا تترك أي أثر سياسيّ، حصراً، للضحية الفدائية في قلب المجتمع - أي التنظيمات المسماة ثنائية، ففي المجتمعات الأولى، يميل المجتمع بكليته، لأسباب نجهلها، إلى الانصباب على ممثل شبه ثابت للضحية الأصلية يتمتع بسلطة ذات وجهين سياسي وديني، وحتى لو انقسمت هذه السلطة في ما بعد إلى أشكال

(13) Ernst Hartwig Kantorowicz, *The king's Two Bodies; a Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957), ch. II.

عديدة، يبقى فيها الميل إلى المركزية قائماً.

من المفيد الإشارة إلى أن الإثنولوجيا البنيوية قلما تعلق أهمية على ذلك النوع من المجتمعات التي لم تعد تجد فيها ـ أقله في بعض النقاط المفصلية ـ ثنائيات تعارضية يمكنها استطلاع ما تفرج عنه من دلالات. لقد أصبح التناقض بين «الأطراف» هنا داخلياً، لكنه ربما ظهر إلى العلن بصورة تعارض بين الملك والوزير، مثلاً، ولكن دائماً بشكل ثانوي لاحق.

من الممكن جدّاً أن يظهر طابع المجتمعات «التاريخية» الشديد التقلب في عملية الاستبطان الملكية للاختلاف، وتلك التي تتيح للتراجيديا تدريجاً أن تجعل من الملك الفدائي نموذجاً لبشرية قدّر لها أن تبقى عرضة لتذبذب الاختلافات وسط أزمة باتت مستفحلة.



إن الضحية الفدائية هي في أساس نشأة الطقوس الدينية كلها، كما أنَّ الطقوس هي في أساس نشأة المؤسسات الإنسانية الكبرى، دينية كانت أم دنيوية. لقد تحققنا من ذلك في معرض حديثنا عن السلطة السياسية والسلطة القضائية وفن الشفاء والمسرح والفلسفة، والأنثروبولوجيا بالذات. ومن المفترض أن تجري الأمور على هذا النحو مادامت آلية الفكر البشري، أي «سيرورة الترميز»، نفسها تتجذّر في الضحية الفدائية. أما إذا لم يكن أي من هذه الأدلّة دامغاً في ذاته فإن التقاءها كلها عند نقطة واحدة أمر مثير، وما يجعل الإثارة مضاعفة هو مطابقة الأدلة المذكورة، على نحو شبه تام، لما ترويه أساطير الأصول الأكثر سذاجة في الظاهر من خروج النباتات والأطعمة المفيدة للإنسان، فضلاً عن المؤسسات الدينية والعائلية والاجتماعية، كلها من جسد الضحية الأولية. تبدو الضحية الفدائية،

وهي أم الطقوس جميعاً، **مُؤدّبة** الإنسانية، بامتياز، وذلك بالمعنى الاشتقاقي لكلمة E-ducation. ذلك أن الطقس يُخرج البشر من المقدس، تدريجاً، بإتاحته لهم التخلص من عنفهم والابتعاد عنه وإنعامه عليهم بكل ما يحدد إنسانيتهم من فكر ومؤسسات.

وما نجده في أساطير الأصول عن الذبيحة نجده، هو نفسه، في النصوص الهندية الكبرى، ولكن، في حُلّة مختلفة بعض الاختلاف:

«لقد سفكت الآلهة، في البدء، دم إنسان جاعلة منه ضحية، ولما ضحّت به هجرته خاصّيتُهُ الطقسية ودخلت في الحصان، فضحّت الآلهة بحصان، ولما ضحت به هجرته خاصته الطقسية ودخلت في البقرة، فضحّت ببقرة، ولما ضحت بها، هجرتها خاصتها الطقسية ودخلت في النعجة، فضحّت بنعجة، ولما ضحت بها، هجرتها خاصتها الطقسية وانتقلت إلى التيس، فضحّت بتيس، ولما ضحت به، هجرته خاصّته الطقسية ودخلت في الأرض، فحفرت الآلهة الأرض للعثور عليها ووجدتها أرزّاً وشعيراً. ولايزال البشر منذ ذلك الحين، يحفرون الأرض للحصول عليهما».[14]

يؤكد دوركهايم أن المجتمع واحد ووحدته دينية، بالدرجة الأولى، وما قوله هذا من باب البداهة أو افتراض ما يتعيّن إثباته، كما أنَّ المقصود، هنا، ليس تذويب الديني في الاجتماعي ولا حلّ الاجتماعي في الديني . لقد شعر دوركهايم مسبقاً أن البشر مدينون في ما هم عليه على صعيد الحضارة إلى مبدأ مؤدّب قائم في

(14) Gatapatha-Brahmana, 1, 2, 3, 6-7,» dans: Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris: presses universitaires de france, 1966), pp. 136-138.

الديني، حتى مقولتا المكان والزمان، في نظره، مصدرهما الديني. لم يدرك دوركهايم إلى أي مدى كان على حقّ لأنه لم يرَ أي عقبة كؤود يضعها العنف في طريق تكوّن المجتمعات البشرية. لكنه، مع ذلك، كان يحسب لهذه العقبة الخفية حساباً أدقّ في بعض النقاط من حساب هيغل الذي ربما اعتقدنا خطأً أنه هو من لم يفته التبصّر بهذه العقبة، تحديداً.

إن الديني هو، قبل كل شيء، إزالة العقبة الكؤود التي يعترض بها العنف تكوّن كل مجتمع بشري؛ فالمجتمع البشري، كما يرى دوركهايم، لم يبدأ مع خوف «العبد» من «سيده» بل مع الديني، واستكمالاً لحدس دوركهايم، يجب أن نفهم أن الديني والضحية الفدائية واحد، تلك الضحية التي تنشئ وحدة الجماعة ضدّها وحولها، في آن. وحدها الضحية الفدائية تستطيع أن تمنح البشر هذه الوحدة المتمايزة التي تقترن فيها الضرورة بالاستحالة، من الناحية الإنسانية، في صميم عنف متبادل تعجز أي علاقة سيطرة ثابتة أو مصالحة حقيقية عن وضع حدّ له.

رأيُنا أن دور الضحية الفدائية يمكن أن يشكل موضوع تحقيقات في منتهى الواقعية، حتى على المستوى المكاني، فكل ما هنالك يدعو إلى الاعتقاد بأن الحقيقة قائمة في بنية الجماعات بالذات، وتحديداً، في نقاط مركزية يشعّ منها كل شيء وتكاد تشكل دائماً بؤراً رمزية لوحدة مشتركة لا يجوز أن نشتبه سلفاً بطابعها الأولي الذي غالباً ما تؤكده الحفريات الأثرية، ولو جزئياً.

هذه الأماكن هي لدى اليونان الأقدمين قبور بعض الأبطال، والأومفالوس(*) (omphalos)، أو السرّة الكونية، وحجر

(*) في مدينة دلفي اليونانية نحت أسطواني صغير، يعرف بالأومفالوس، أو السرة الكونية نظراً إلى اعتقاد اليونان الأقدمين أن دلفي هي الحيّز الذي منه يخرج كل شيء إلى الوجود.

الآغورا(*) (agora)، وأخيراً، الموقد المشترك، هيستيا(**) (Hestia)، رمز المدينة، بامتياز. وقد خصّ لوي جيرنيه هذه الأماكن الرمزية ببحث يستحيل على من يقرأه على خلفية التحاليل السابقة إلا أن يقتنع بأنها تشير كلها إلى المكان الذي قضت فيه الضحية الفدائية أو يعتقد أنها قضت فيه.

إن التقاليد المتصلة بهذه الأمكنة وما يرافقها من وظائف ذات أصول طقسية، لا تفتأ كل لحظة تؤكد الفرضية التي تجعل الإعدام المقدس في أساس نشأة المدينة (polis). من بينها أشكال ذبائحية على قدر من الشفافية، كأعمال التهريج (Bouphonia) المشار إليها مراراً عديدة هنا، أو عرض المجرمين، فضلاً عن عقوبات أخرى تذكر **بالفارماكوس**، كما لا نستبعد أن ينجح بحث توجّهه فرضية الضحية الفدائية مباشرة في إبراز أحداث أكثر سطوعاً أيضاً.

إن أمكنة الوحدة الرمزية هذه هي التي انبثق منها، في اعتقادنا، كل شكل ديني وتوطّدت العبادة وانتظم الفضاء المكاني وقامت زمنية تاريخية وانطلقت حياة اجتماعية أولى، بالمعنى الذي يفهمه دوركهايم. هنا بداية كل شيء. من هنا انطلق كل شيء وإلى هنا يعود إذا ما عاود الشقاق ظهوره. هنا، بالتأكيد، خاتمة كل شيء. أوَ لم تشر إلى هذه النقطة بالذات، وهذا الحدث، تحديداً، عبارة هي

(*) الآغورا هي قلب المدن اليونانية النابض بالحركة والحياة، حيث كان الشعب على حجارتها يدوّن مفاخره وانتصاراته.

(**) هي بنت كرونوس وريا وأخت زوس. رفضت الزواج لتظلّ عذراء، ولما لم تشارك في أي حرب فقد أنعم عليها أخوها بتقديم الذبيحة الأولى لها في الاحتفالات العامة وإيلائها مرتبة الصدارة في كل بيت. لذا اعتبرت ربّة الموقد ورمز الحياة العائلية التي يسودها السلام والوئام.

المباشرة الوحيدة المتبقية لنا من أنكسيمندر، والتي هي «أقدم ما نطق به الفكر الغربي من كلمات». ربما كان يجمل بنا الاستشهاد بهذه العبارة المذهلة وتبنّيها، إن صح التعبير، كي نبيّن، في جملة ما يمكن تبيانه من أمور، أن الشروحات والملاحظات السابقة ليست من باب التفاؤل العقلاني. إن البشر، في تطوّرهم من العمل الطقسي إلى المؤسسات الدنيوية، يبتعدون عن العنف التأسيسي يوماً بعد يوم بحيث يغيب عن أنظارهم من دون أن تنقطع صلتهم به. لذا كان بمستطاع العنف دائماً أن يحقق عودة كاشفة وكارثيّة. إن إمكان هذه العودة يتناسب مع كل ما قدّمه الديني كثأر إلـهي. وإذا كان هايدغر قد رفض الشرح المألوف لهذا النصّ فلأن هذا المفهوم قد تراءى له من خلاله. لكنه، في عرفنا، كان مخطئاً كل الخطأ. صحيح أن الثأر هو ما يلوح من خلال نصّ أنكسيمندر، لكنه ليس ثأراً إلـهياً بل إنسانياً محضاً، بمعنى أنه يتخذ شكلاً غير أسطوري. وسنورد عبارة أنكسيمندر بالترجمة العادية التي عمل هايدغر ما وسعه لنقدها، في حين تبدو لنا صائبة جداً ومؤثّرة:

«من هناك، من حيث تولد الأشياء، وإلى هناك حيث يُفترض أن تزول، بحكم الضرورة، بعد أن تتبادل العقاب والتكفيرعن إثمها وفق المدّة الزمنية المقرّرة لها»(15).

---

(15) Cité d'après M Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* = *Holzwege,* traduit de l'allemand par Wolfang Brokmeier et édité par François Fédier (Paris: Gallimard, 1962).

الخاتمة

انتهى بحثنا في الأساطير والطقوس بعدما أتاح لنا إطلاق فرضية نعتبرها منذ الآن قاعدة ثابتة وصالحة لإرساء نظرية في الديانة البدائية. وإذا كانت هذه النظرية قد بدأت سيرها في اتجاه الديانتين اليهودية والمسيحية والثقافة بأكملها، فإنها ستتابع توسّعها لتشمل ميادين أخرى.

على أنّ مرتكز هذه النظرية يستدعي بعض الملاحظات المبدئية، فإنه، ولو كان هنالك ألف شكل وسيط بين العنف العفوي ومحاكياته الدينية، أو لم يكن بوسعنا مراقبة هذه المحاكيات بشكل مباشر، ينبغي التأكيد على وجود حدث تأسيسي حقيقي، وعدم التقليل من خصوصيته الخارج ـ طقسية والخارج ـ نصّية. ولا يصحّ أن نعزو هذا الحدث إلى حالة قصوى نموذجية، أو إلى مفهوم تنظيمي، أو تأثير لغوي، أو شعوذة رمزية لا مقابل حقيقيّاً لها على صعيد العلاقات الواقعية، بل يجب أن نعتبره مصدراً مطلقاً، أي عبوراً من اللاإنساني إلى الإنساني، وفي الوقت نفسه، أصلاً نسبياً هو أصل المجتمعات الخاصة.

إن وجه المفارقة في هذه النظرية يتمثل في ادّعائها الاستناد إلى وقائع يستحيل التحقّق من طابعها التجريبي عن طريق الاختبار، فنحن

لا نستطيع بلوغ الوقائع المذكورة إلا من خلال النصوص التي لا تمدّنا، هي الأخرى، سوى بأدلة غير مباشرة ومبتورة ومشوّهة، لا تخولنا بلوغ إلى الحدث التأسيسي إلا في نهاية سلسلة طويلة من المقارنات بين مستندات مُلغِزة تشكل الوسط التي تكونت فيه هذه النظرية ومجال التحقق منها، في آن.

هنا ينفتح المجال رحباً، على ما يبدو، أمام الأدلة التي تنفي صفة «العلمية» عن هذه النظرية. علماً أن هناك نظريات يصحّ فيها كل ما أتينا على ذكره من تحفظات من غير أن يخطر ببال أحد أن ينفي عنها صفة «العلمية». منها نظرية تطوّر الكائنات الحية حيث لا يمكن التوصل إلى فكرة التطوّر إلا في ختام سلسلة من المقاربات والتقاطعات بين أحافير الكائنات الحية، وهي معطيات توازي النصوص الدينية والثقافية التي تقوم عليها فرضيتنا. ما من ظاهرة تشريحية يمكنها بمعزل عما عداها أن تقود إلى مفهوم التطوّر، ولا سبيل إلى القيام بأي عملية رصْد مباشر، بل إن التحقق بوساطة الاختبار أمر ينبو عن كل تصوّر مادامت آلية التطوّر تعمل على مُدَد زمنية هي من الإتساع بحيث يستحيل مقارنتها بالوجود الفردي.

كذلك ما من نصّ أسطوري، طقسياً كان أم حتى تراجيدياً، يمكنه أن يفصح عن سرّ آلية الإجماع العنفي بمعزل عما عداه . هنا أيضاً من الضروري أن نلجأ إلى طريقة المقارنة. أما إذا كانت هذه الطريقة قد أخفقت حتى الآن فذلك بسبب وجود الكثير من العناصر المتغيّرة وصعوبة تحديد المبدأ الأوحد الذي ينتظم هذه المتغيّرات كلها. من هنا كان حتماً على التطورية أن تسلك هي أيضاً مسلكاً قائماً على الافتراض.

الحقيقة أن نظرية الضحية الفدائية تُظهر تفوّقاً صريحاً على النظرية التطوّرية، لأن منعة الحدث التأسيسي التي تشكل فيها بعداً جوهريّاً لا تتخذ طابع الضرورة اللامتناهية، وبالتالي، المجرّدة من

كل قيمة وضعية والعقيمة على صعيد النظرية. لكي يحتفظ العنف التأسيسي بخاصيّته المُبنْيِنة يجب أن يبقى خفياً، وإذا كان الإغفال شرطاً لازماً لكل تبنْيُن ديني وما بعْديني (Post-religieux)، فإن احتجاب الأساس عن الأنظار لا ينفصل عن عجز الباحثين عن إناطة وظيفة مُرضية بالديني، مما يخوّلنا القول إن النظرية التي نحن بصددها هي الأولى التي تبرّر دور الديني الأساسي في المجتمعات البدائية، كما تبرّر جهلنا لهذا الدور.

على أن لفظة **إغفال** يجب ألا تضلنا، كما لا يجوز أن تدفع بنا طريقة استخدام المحللين النفسيين لها إلى الاستنتاج بأن الوضوح الذي تشفّ عنه تحاليل هذا الكتاب هو وضوح مشوب بالريبة كذلك الذي تزهو به مفاهيم التحليل النفسي الكبرى. ما نقوله أن عدداً من المقاربات التي أنشأناها بين الأساطير والطقوس على ضوء التراجيديا الإغريقية يؤكد مسلمة الضحية الفدائية والإجماع العنفي، ولا تصحّ المقارنة بين إثباتٍ كهذا وآخر يجعل من زلات اللسان، مثلاً، «دليلاً» على أمور كـ «الكبت» و«اللاوعي» لسبب واضح هو أن زلات اللسان قابلة للتفسير بطرق عديدة لا دخل للكبت ولا للاوعي فيها، بعكس مسلّمة الضحية الفدائية التي تشكل بحدّ ذاتها جواباً عن كل ما تطرّقنا إليه في بحثنا من صروح ثقافية ولا تهمل أياً من الموضوعات الرئيسة. إنها، باختصار، تنأى عن كل غموض، وما تلك هي حال التحليل النفسي، على الإطلاق.

إذا أمكن أن تجري الأمور على هذا النحو، بل إذا كانت قد جرت كذلك فعلاً، فلأن من غير الممكن تمثل الإغفال الديني على غرار الكبت واللاوعي. ولئن كان العنف التأسيسي يخفى على الأنظار، يبقى استنتاجه من الأساطير والأعمال الطقسية أمراً ممكناً منطقياً، ولا يقتضي أكثر من تحديد مفاصلها الحقيقية. وكلما أوغلنا

في السير قدماً ازداد الفكر الديني شفافية وتأكد لنا أن ليس لديه ما يخفيه أو يكبته، لكنه، بكل بساطة، عاجز عن اكتشاف آلية الضحية الفدائية، فلا نظنّن أنه يتهرب من معرفة تشكل تهديداً له، لأنه ليس بعد واقعاً تحت تهديد هذه المعرفة. الحقيقة أن من تتهددهم هذه المعرفة هم نحن، نحن هم المتهربون، وموضوع هربنا هو هذه المعرفة بالذات وليس الرغبة في قتل الأب والسفاح التي هي، بالعكس، آخر لعبة ثقافية يلوّح لنا بها العنف بازدراء ليحجب عنا، ولو وقتاً يسيراً، كل ما لن يتأخر في الظهور إلى العلن.

إن تمثل الإغفال الديني على طريقة التحليل النفسي يوجب أن يكون في الديني شيء ما يوازي كبت الرغبة في قتل الأب والسفاح لدى فرويد، شيء مخبّأ وسيبقى مخبّأ، على الدوام، طالما أن إنكاره سهل وممكن. لا شكّ أننا كثيراً ما نفتقد عنصراً أساسيّاً أو أكثر لإطلاق هذه العملية، وإذا ما وجدنا هذا العنصر، فقد يكون من التحريف والتشوّه بحيث لا تسطع الحقيقة كاملة من خلال نتاجها الأسطوري أو الطقسي. سوى أن الموقف الديني المسمّى إغفالاً لا يُعزى، في نظرنا، إلى مثل هذه الثغرات والتشوّهات، وإن تكن فاضحة أحياناً، لأن الفكر الديني، ولو جوبه بكل عناصر الآلية المذكورة، لن يمكنه أبداً أن يرى في تحوّل الشرير إلى الخيّر وانقلاب العنف إلى نظام حضاري، ظاهرةً طبيعية تستدعي قراءة وضعية.

ولو سأل أحدهم نفسه عن الجانب الذي يُفترض أن يكون الأكثر خفاء في المسار التأسيسي والأقل قابلية للظهور بشكل معلن، لأجاب حتماً أنه العنصر الأكثر حسماً والأقدر على «إفشاء السر» ـ أقله في نظرنا نحن الغربيين ـ إن كان يجوز إفشاؤه. ولو تعيّن على قرائنا الإشارة إلى هذا الوجه لما توانى معظمهم عن تسمية العنصر

الاعتباطي في اختيار الضحية. سوى أن هذا الوعي للعنصر الاعتباطي لا يبدو منسجماً مع تأليه الضحية المذكورة.

إذا أنعمنا النظر في الموضوع تبيّن لنا أن هذا الجانب أيضاً نفسه ليس مخبّأ، ولو كنا ندرك مسبقاً ما يجدر البحث عنه لما وجدنا أدنى صعوبة في استطلاعه من خلال بعض التفاصيل. كثيراً ما تعمل الأساطير والطقوس على لفت انتباهنا إلى عامل المصادفة في اختيار الضحية، لكننا لا نفهم لغتها، وعدم الفهم هذا يتخذ مظهرين متناقضين ومتشابهين، فحيناً تكون أكثر التفاصيل دلالة موضوع استغراب بل ذهول يحملنا على اعتبارها «شاذة»، وحيناً آخر، بالعكس، نكون واقعين تحت تأثير عادة طويلة تحملنا على اعتبارها أمراً «طبيعياً جداً»، أي، مسلّمة بدهية لا داعي للتساؤل بشأنها.

لقد سبق أن أوردنا أمثلة عديدة لطقوس تُظهر بوضوح دور المصادفة في اختيار الضحية، لكننا لم نلحّ، ربما، على هذا البعد الأساسي بما في الكفاية. الواقع أن الفكر الحديث يسعى، ككل التيارات الفكرية السالفة إلى تحليل لعبة العنف والثقافة من منطلق الاختلاف. على أن أكثر المسلمات تجذّراً هي هذه التي تشكل ركيزة كل فكر أسطوري: لا يمكن تبديد الديني البدائي إلا بإخضاعه لقراءة صحيحة. لذا كان يقتضي التوجّه مرة أخيرة إلى الديني واستنطاقه. إنها الفرصة الأخيرة المتاحة لإظهار صوابية النظرية وإحكامها، جملةً، وأيضاً، للتحقق من قدرتها العجيبة على تفسير أكثر المعطيات غموضاً، في الظاهر، وتنظيمها بطريقة تجمع بين البساطة والتماسك.

* * *

من جملة الطقوس التي غالباً ما توصم بـ «الشذوذ» والانحراف

أو يجري التعامل معها على هذا الأساس، تلك التي تتضمن مباريات رياضية، وأيضاً ما يجب تسميته، ألعاب المقامرة، فهنود اليويتوتو (Uitoto)، مثلاً، يدخلون لعبة الكرة في الطقس، وكايان بورنيو (Les Kayan de Bornéo) يجعلون من لعبة البُلبل (toupie) موضوعاً لاحتفال ديني.

على أن الأعجب من ذلك والأكثر إخلالاً باللياقة، أقله في الظاهر، هي لعبة النرد التي يُقبِل عليها هنود الكانيلوس (canelos) في السهرة المأتمية، وتكون المشاركة فيها وقفاً على الرجال وحدهم، إذ ينتظمون[1] في معسكرين متنافسين يجلس كل منهما في جهة من المتوفي وثم يمضون يتراشقون بالنرد مداورة فوق الجثة المسجّاة في الوسط، موكلين أمر البتّ في الضربات إلى المقدس نفسه ممثلاً بشخص الميت، فالذي يربح يحظى بأحد الحيوانات الأليفة التي تخصّ المتوفى. وعلى الأثر، يُذبح الحيوان وتتولى النسوة طهوه اعداداً لوليمة جماعية.

ويضيف جينسن (Jensen)، مورد هذه الوقائع، أن هذا النوع من الألعاب لا يشكل إضافة إلى أي عبادة سابقة[2]، فلو قلنا، مثلاً، إن الهنود الكانيلوس «يلعبون النرد في سهرة ذويهم المأتمية» لقدّمنا فكرة مغلوطة تماماً عما يحدث. ذلك أن اللعبة التي نحن بصددها لا تمارس خارج المأتم، فضلاً عن أنَّ فكرة اللعب، بالمعنى الدنيويّ، لا وجود لها هنا، وإنما نحن من أسقطها على الطقس. وليس يُقصد بهذا الكلام أن اللعب غريب عن الطقس، فإن ألعابنا الأساسية

---

(1) Adolphe E. Jensen, *Mythes et coutumes des peuples primitives*, trad. par M. Metzger et J. Gofinet (Paris: Payot, 1954), pp. 77-83

(2) المصدر نفسه.

مستفادة من الطقوس، لكننا كعادتنا، نعكس سياق المعاني فنتصوّر السهرة المأتمية لعبة مقدسة، في حين أن ألعابنا ليست إلا طقوساً زال عنها الطابع القدسي إلى حدّ ما. ذلك يوجب قلب مسلمة هويزينغا (Huizinga)، كما سبق أن أشرنا، إذ ليس المقدس متضمناً في اللعب، بل اللعب متضمن في المقدس.

إن الموت، كما نعلم، عنف شأن كل عبور. ومن جملة ما يتهدد الجماعة من مخاطر نتيجة انتقال أحد أعضائها إلى العالم الآخر هي النزاعات التي قد تنشأ بين الأحياء بسبب تقاسمهم ممتلكات المتوفي، فلكي يتم التغلب على تهديد العدوى الشريرة، يجب الاحتكام إلى النموذج العام الذي هو العنف التأسيسي، والتقيّد بالتعليمات التي ينقلها إلى الجماعة المقدس نفسه، أي الميت. وقد فطنت الجماعة، في الحالة التي نحن بصددها، إلى دور المصادفة في القرار المحرِّر وتشبثت به. وهكذا، فإن ما يخلص إلى تسوية النزاع لدى تركنا العنف يتفجّر هو المصادفة، لذا كان الطقس يريد إطلاقها قبل أن تتاح للعنف فرصة التفجّر. وما نراه هنا هو السعي إلى تطويع القدر والضغط على المقدس لإجباره على إصدار حكمه دونما تأخير، فالطقس، إذاً، يسلك باتجاه النتيجة النهائية مباشرة من أجل تدبّر العنف على نحوٍ مضبوط منظّم.

لعل في لعبة النرد لدى هنود الكانيلوس ما يعيننا على فهم سبب تواتر موضوع المصادفة بوفرة في الأساطير والأمثال الخرافية والقصص الشعبية. نذكّر بأن أوديب، كان يعرّف عن نفسه قائلاً إنه ابن إلهة الحظّ (Tukhè)، ابن المصادفة (Hasard)، وفي بعض المدن القديمة حكام يجري اختيارهم بالقرعة. هذه السلطات التي يتم تقلدها بالمصادفة الطقسية تتضمّن دائماً عنصراً مقدساً هو عنصر «وحدة الأضداد»، وكلما أمعنا النظر في موضوع المصادفة أدركنا أنها

تظهر تقريباً، في كل مكان، ففي التقاليد الشعبية كما في الخرافات، غالباً ما يتمّ اللجوء إلى المصادفة، سواء بـ «الاقتراع على الملوك»، أو بالعكس. على أن هذا العكس يكاد لا يختلف عن سابقه في شيء، وهو يتمثل في انتداب شخص للقيام بمهمّة صعبة تعرض حياته لأقصى حدود الخطر وتفرض عليه التضحية بنفسه من أجل المصلحة العامة، ولنقلها باختصار، في تعيين الشخص الذي يفترض به أن يؤدي دور الضحية الفدائية:

ألقيت القرعة على أصغر قشة

لمعرفة من سيؤكل

ولكن، كيف السبيل إلى البرهنة على أن موضوع المصادفة مردّه إلى اعتباطية الحلّ العنفي؟ لابد من الاتفاق، أولاً، على المقصود بفعل البرهنة، هنا. ما من نصّ ديني يستطيع أن يمدّنا بإثبات نظري للتفسير المقترح من قبلنا، لكننا، مع ذلك، نجد نصوصاً يقترن فيها إلقاء القرعة ضمن السياق المعبّر التي نضعه فيه بوجوه هي من الكثرة والوضوح بحيث يستحيل أن يرقى إليها الشك. من هذه النصوص **سفر يونان**، في **العهد القديم**، حيث كلف الرب **يونان** أن ينطلق إلى مدينة نينوى وينادي عليها متنبئاً بخرابها إن لم ترجع إلى التوبة، فلما أراد النبي أن يتهرّب من هذه المهمّة، وجد نفسه يبحر على متن إحدى السفن مرغماً:

«فألقى الربّ ريحاً شديدة على البحر، فكانت عاصفة عظيمة على البحر، فأشرفت السفينة على الانكسار، فخاف الملاحون وصرخوا كل إلى إلهه، وألقوا الأمتعة التي في السفينة إلى البحر ليخففوا عنهم. أما **يونان**، فكان قد نزل إلى جوف السفينة اضطجع واستغرق في النوم، فدنا منه رئيس البحارة وقال له: «ما بالك

مستغرقاً في النوم؟ قم فادعُ إلى إلهك لعلّ الله يفكر فينا فلا نهلك». وقال بعضهم لبعض: «هلمّوا نلقِ قرعاً لنعلم بسبب من أصابنا هذا الشر»، فألقوا قرعاً، فوقعت القرعة على يونان»(*).

تمثّل السفينة الجماعة والعاصفة الأزمة الذبائحية. أما الأمتعة الملقاة إلى البحر فتمثل النظام الثقافي الذي يفرغ من اختلافاته. ولما كان كل يتوسّل إلى إلهه الخاص، فقد وجب الاستنتاج بأن ما نشهده هو تفكك صراعيّ للديني. كذلك لا تفوتنا المقاربة بين السفينة المشارفة على الانكسار ومدينة نينوى المهدّدة بالدمار إن لم تتب. والمقصود، هنا، هو الأزمة الذبائحية نفسها.

لقد ألقيت القرعة لمعرفة المسؤول عن الأزمة. أما المصادفة التي يستحيل أن تخطئ لأنها تشكل والألوهة واحداً، فقد دلت على **يونان** الذي كشف الحقيقة للبحارة ردّاً على سؤالهم:

«فخاف الرجال خوفاً شديداً وقالوا له: «لمَ صنعتَ ذلك؟ «وقد علموا أنه هارب من وجه الربّ، لأنه أخبرهم. وقالوا له: «ماذا نصنع بك حتى يسكن البحر عنا؟ «وكان البحر يزداد هياجاً»، فقال لهم: «خذوني والقوني إلى البحر فيسكن البحر عنكم، فإني عالم أن هذه العاصفة العظيمة إنما حلت بكم بسببي»(**).

وقد بذل البحارة قصارى جهدهم ليرجعوا إلى اليابسة بقواهم الذاتية، لأنهم كانوا يريدون إنقاذ **يونان**، فلم يستطيعوا. عندها توسلوا إلى الربّ مع أنه لم يكن إلههم:

«أيها الربّ، لا نهلكنّ بسبب نفس هذا الرجل، ولا تجعل

(*) **الكتاب المقدس**، «سفر يونان،» الأصحاح 1، الآيات 4 ـ 7.
(**) المصدر نفسه، «سفر يونان،» الأصحاح 1، الآيات 10 ـ 12.

علينا دماً بريئاً، فإنك أنت، أيها الربّ، قد صنعت كما شئت». ثم أخذوا يونان وألقوه إلى البحر، فوقف البحر عن هياجه، فخاف الرجال الربّ خوفاً شديداً، وذبحوا ذبيحة للربّ ونذروا نذوراً»(*).

ما يجري التطرّق إليه، هنا، هو الأزمة الذبائحية وحلها، فقد تمّ إلقاء القرعة بهدف تعيين الضحية التي يكون طردها علة خلاص جماعة هي جماعة البحّارة الذين تعرّفوا إلى إله جديد لأنهم ارتدّوا إلى الربّ وقدّموا له ذبيحة، فإذا عزلنا هذا النصّ عن كل ما عداه لم يكشف لنا شيئاً، أما إذا وضعناه في إطار التحاليل السابقة، وجدنا فيه جُلّ مبتغانا.

يبدو موضوع المصادفة منافياً لتدخل الألوهة في العالم الحديث، وما تلك هي حال العالم البدائي حيث تملك المصادفة جميع خصائص المقدس، فتارة تُنزل العنف بالبشر، وطوراً تغدق عليهم خيراتها، فليس ما هو أكثر تقلّباً منها ولا أكثر تمرّساً بما يرافق الزيارات المقدسة من تقلب وترجّح.

تطالعنا طبيعة المصادفة المقدسة في إنشاء التحكيم الإلهي (ordalie) حيثُ تُظهر بعض الطقوس الذبائحية أكثر من سواها قوة الصلة بين المصادفة والعنف التأسيسي. وقد استشهد لويس جيرنيه في بحثه: «حول الرمزية السياسية: الموقد المشترك»، بطقس جد معبّر كان يجري في مدينة كوس (Cos)، بمناسبة أحد أعياد زوس (Zeus).

«كان اختيار الضحية يتم بطريقة التحكيم الإلهي من بين الأبقار التي يجري تقديمها من قبل فروع القبائل، كلٍّ على حِدة، ليُصار إلى اختلاطها لاحقاً ضمن مجموعة مشتركة. أما الثور الذي يجري

(*) المصدر نفسه، «سفر يونان،» الأصحاح 1، الآيات 14 ـ 16.

تعيينه، في النهاية، فلم يكن يُذبح إلا في اليوم التالي بعد «اقتياده» إلى «هيستيا» التي يكون قد سبق تكريمها مباشرة بإحدى الذبائح الحيوانية[3]، «وإجراء بعض الطقوس بمناسبة ذلك.

كنا قد أشرنا في نهاية فصلنا السابق إلى أنه يُفترض بـ **هيستيا**، إلهة الموقد المشترك، تعيين مكان حصول القتل العسفي التأسيسي، بدقة، فكيف نشكّ في أن الهدف من اختيار الضحية على قاعدة اختبار التحكيم الإلهي هو تكرار هذا العنف الأولي؟ يستوقفنا هنا أمران، أولهما أنه لم يُعهد باختيار الضحية إلى البشر بل إلى عنف متحد بالمصادفة المقدسة والثاني ـ وهو تفصيل جد معبّر ـ ذلك المزيج من الأبقار التي يجري التمييز بينها على أساس القبائل وفروعها قبل اختلاطها كلها معاً ضمن مجموعة مشتركة، مما يشكل تمهيداً ضرورياً لاختبار التحكيم الإلهي، فكيف لا نرى من خلال العرض المقدم أعلاه أن الطقس يحاول إعادة ترتيب الأحداث على نحو صحيح في صميم ظاهرة التنقيل الحيواني؟ إن الحلّ الاعتباطي والعنفي الذي يستخدم نموذجاً لاختبار التحكيم الإلهي لا يحصل إلا في ذروة الأزمة الذبائحية، بعد أن يكون البشر الذين يميّز ويفرّق بينهم النظام الثقافي قد آلوا بسبب العنف المتبادل **إلى الاختلاط معاً ضمن مجموعة مشتركة.**



إن تقييم النظرية المقترحة من قبلنا بشكل صحيح يوجب المقارنة ما بين نموذج المعرفة الذي تطلقه وذاك الذي طالما جرى الاكتفاء به في المجال الديني. لقد اقتصر الحديث عن ديونيسوس، حتى الآن، على إبراز وجوه الاختلاف بينه وبين أبولون أو الآلهة الأخرى، فلماذا

(3) Gernet, *Anthropologie de la grèce antique*, p. 393.

يحسن، قبل المعارضة بين ديونيسوس وأبولون، إجراء المقاربة بينهما وتصنيفهما في فئة إلهية واحدة، ولو من باب التمهيد لإنشاء التعارض المذكور؟ ولماذا لا يكون سقراط أو نيتشه الطرف الثاني في المقارنة بدلاً من أبولون؟ الجواب هو أن الاختلاف بين الآلهة ينهض على أرضية مشتركة تتجذّر فيها هذه الاختلافات بين الآلهة المتنوّعة ومن دونها تغدو متذبذبة وتفقد كل أساس واقعي.

إن موضوع العلوم الدينية هو الآلهة والإلهي. وقد كان يُفترض بها أن تكون قادرة على تحديد هذه الأمور بدقة، لكنها لم تفعل بل تركت للرأي العام وقيله وقاله أكثر النقاط حسماً في مهمّة فرز المواضيع التي يواجهها كل علم في الوقت الذي يتعيّن عليها الفصل بوضوح بين ما يدخل في نطاقها وما يتعدّاه. وحتى لو كان يحسن بالعلم الديني أن يدرج ضمن مفهوم الألوهة كل ما يُشار إليه بهذه الصفة من قِبل أيٍّ كان وفي أي زمان ومكان، وكانت طريقة العمل هذه هي الفضلى، فإن العلم الديني المزعوم يبقى عاجزاً عن تبريرها عجزه عن التخلي عنها.

لا وجود لما يُسمّى بعلم الديني كما لا وجود لما يُسمّى بعلم الثقافة. والسؤال قائم أبداً حول نوع العبادة التي يتعيّن ربط التراجيديا الإغريقية بها، وما إذا كانت هي العبادة الخاصة بديونيسوس، كما يؤكّد التاريخ القديم، أم بسواه من الآلهة؟ إنها لمشكلة حقيقية، لكنها تبقى ثانوية بالنظر إلى مشكلة أخرى أكثر جوهريّة لا يكاد أحد يأتي على ذكرها، هي مشكلة العلاقة بين الألوهة والتراجيديا، بين الديني والمسرح، بشكل عام. لِمَ لا ينشأ المسرح إلا من الديني، حصراً، عندما تحدث تلك النشأة تلقائيّاً؟ لقد تمت معالجة هذه المشكلة، أخيراً، ولكن في مناخ أنسني بلغ من الأثيرية وعمومية الأفكار حدّاً لا يخوّلنا الخروج بأي نتيجة على صعيد المعرفة الصحيحة.

أما الفرضية الراهنة فإنها، صحيحة كانت أم باطلة، تستحقّ صفة العلمية، لما تتيحه من تحديد دقيق للألفاظ الأساسية، مثل ألوهة، طقس، مقدس، ديانة... إلخ حيث تبيّن لنا أن تسمية **دينية** تشمل كل الظاهرات المتعلقة بالاستذكار والاحتفالات التذكارية، أي باستمرارية إجماع دائم التجذّر في قتل الضحية الفدائية.

إن عملية التنظيم المنهجية التي تنطلق من الضحية الفدائية تتخطى الانطباعية التي تؤول إليها الادعاءات الوضعية على الدوام، تخطّيها لترسيمات التحليل النفسي التي تقوم على «الاختزال» الكيفي.

لئن تكُ نظرية الضحية الفدائية وحدوية، كلية الـ «شمول»، فهي تأبى أن تستبدل بـ «غليان» الكائنات البشرية العجيب في المجال الديني أيّاً من الصيغ السهلة. لعل أول ما يتبادر إلى أذهاننا أن نتساءل ما إذا كان هذا الغليان عجيباً كما يُقال، ولكن، لنكن على ثقة، في كل الأحوال من أن الآلية المقترحة هنا هي الوحيدة التي لا تلحق به أي عنف لأنها الوحيدة التي تتيح تخطي مرحلة الإحصاءات الخارجية. وإذا كانت الأساطير والطقوس على مثل هذا التنوّع اللامتناهي فلأنها تصوِّب كلها باتجاه حدث واحد يتعذّر عليها بلوغه، فالحقيقة أن ليس هنالك إلا حدث واحد وطريقة واحدة لبلوغه، أما الطرق التي تخطئه فلا حصر لها ولا عدّ.

تزعم نظرية الضحية الفدائية، خطأً أو صواباً، أنها اكتشفت الحدث الذي يشكل الموضوع المباشر أو غير المباشر لكل تأويل طقسي أو ثقافي، كما تزعم أنها تفسر كل شاردة وواردة و «تفكيك» هذين التأويلين ما يعني أن هذه الفرضية لا تشكل تأويلاً جديداً. أما إذا كان يصعب فهمها إلا من خلال النصوص فذلك لا يبرّر الحكم

عليها بالإغلاق على الفهم. هذه المسلمة لم تعد تتسم بأي طابع لاهوتي أو ماورائي، كائنة ما كانت المعاني التي يمكن أن ينفح بها النقد المعاصر هذه الألفاظ، وإنما باتت تستجيب لمتطلبات الطرح العلمي، خلافاً للفرضيات السيكولوجية والسوسيولوجية التي تدّعي الوضعية في الوقت الذي نراها تصرف النظر عن كل ما لاتزال العلوم اللاهوتية والماورائية تتركه في الظل، هي التي لا تعدو أن تكون مخلفات عكسية للعلوم المذكورة.

هذه الفرضية هي من نوع البحث البالغ الإيجابية، حتى في ما توليه للغة من ثقة نسبية خلافاً للتيارات المعاصرة التي تعلن قصور اللغة عن بلوغ الحقيقة في اللحظة التي نرى اللغة معها تشف عن هذه الحقيقة. وليس يفوتنا أن ظاهرة الحذر المطلق من اللغة في مرحلة الانحطاط الأسطوري الشامل التي نعيشها حاليّاً، تؤدي دور الثقة المطلقة في الأزمنة التي تكون اللغة فيها عاجزة كليّاً عن إدراك هذه الحقيقة.

إن الطريقة الوحيدة للتعاطي مع الطرح الراهن تتمثّل في اعتباره، فرضيةً علمية، شأن كثير من الطروحات، والتساؤل ما إذا كان يجيب حقاً عما يدعي الإجابة عنه، وما إذا كان يمكن بوساطته تعيين نشأة المؤسسات البدائية وإعطاؤها وظيفة وبنية مُرضِيتين، سواء من حيث علاقة كل منها بالأخرى أو من حيث انتظامها في السياق العام، وأيضاً، ما إذا كانت تسمح بتنظيم الكمّ الضخم للظاهرات الإثنولوجية واحتوائها وتدبير الوسائل على نحو محكم من دون اللجوء أبداً إلى الدعامتين التقليديتين اللتين هما «الاستثناء» و«الشذوذ»، فكل ما يمكن توجيهه إلى النظرية الحاضرة من اعتراضات يجب ألا يصرف القارئ عن السؤال الوحيد المجدي، في الحقيقة، [والذي يمكن صياغته بثلاثة أشكال]: هل يعمل النظام في كل مكان أم في أمكنة معينة، فقط؟ هل الضحية الفدائية هي الحجر

الذي رذله البناؤون ثم تبيّن أنه حجر الزاوية؟ هل هي واسطة العِقد الحقيقية للبناء الأسطوري والطقسي كله والشبكة التي يكفي أن نطرحها في كل نصّ ديني كي يتم لنا سبر أغواره وينكشف لأفهامنا إلى الأبد؟



إن الحُكم المسبق على الديني بالتخلخل هو شديد الرسوخ في كل ما يتصل من بعيد أو قريب بمفاهيم من طراز «كبش المحرقة». وقد كتب فرايزر حول هذا الموضوع وفروعه المختلفة كما قيض له أن يتمثله، مؤلَّفات لا يضاهي أهميتها على الصعيد الوصفي إلا قصورها على صعيد الفهم الجليّ. لم يشأ فرايزر أن يعرف شيئاً عن العملية الهائلة المحتجبة وراء المدلولات الدينية، وقد تباهى بهذا الجهل في تمهيد كتابه جهاراً. لكنه، مع ذلك، لا يستحقّ ما أحيط به من لا مبالاة لأن الباحثين الذين يملكون قوته في العمل ووضوحه في العرض كانوا ولايزالون قلة نادرة، أما الذين لا يحسنون إلا استعادة مجاهرة فرايزر بالجهل، بصيغة مختلفة، فإن عددهم يفوق الحصر:

«عسانا لا نخطئ بقولنا إن هذا المفهوم (كبش المحرقة) يُعزى إلى مجرّد التباس بين ما هو مادي وما هو لا مادي، بين إمكان إلقاء عبء مادي فعلاً على كاهل آخر وإمكان نقل شقاءاتنا الجسدية والعقلية إلى شخص آخر يتعهدها بدلاً منا. حين نتفحّص تاريخ هذا الخطأ المأسوي منذ بدء تكوّنه في غمرة التوحش وحتى اكتمال تفتحه في اللاهوت النظري الموقوف على الأمم المتحضّرة، لا يسعنا أن نتمالك أنفسنا من الشعور بالدهشة لدى تأكدنا من القدرة الغريبة التي يملكها الفكر البشري على تمويه خَبَث معادن الخرافة الكامدة بإضفاء ألق ذهبيّ عليها».

إن فرايزر يبقى متواطئاً مع كل الذين يحسبون أنهم يقلبون الأيديولوجيات الذبائحية بتناولهم الساخر لها. ولكن ما تراه يفعل، في الواقع، غير أنه يواري العنف داخل الذبيحة بالذات؟ أنّه لا يتكلم إلا على «عبء» و«شقاءات جسدية وعقلية»، مثلما يمكن لأي لاهوتيّ فعله، فلا غروَ إن تعاطى مع الإبدال الذبائحي كما لو لم يكن إلا تخيّلاً محضاً ولاظاهرة (Non-phénomène). ذلك، ما فعله الكتاب الأكثر حداثة من دون أن تكون لديهم الأعذار نفسها، لأن مفهوم **النقلة** (*Transfert*) الفرويدي، على الرغم من قصوره، كفيل بأن يجعلنا أكثر تؤدة، بل من الممكن أن يحملنا على التبصر بأن شيئاً ما يفوتنا.

مازال الفكر المعاصر يأبى تحديد القطعة الأساسية في الآلة التي، بحركة واحدة وحيدة، تضع حدّاً للعنف المتبادل وتبني الجماعة. ولا يبعد أن يظل هذا الفكر في عماه يلقي على الديني الذي كان ولايزال يشكل كياناً منفصلاً، مسؤوليةَ لعبة هي لعبة البشر أجمعين، ولكن، بإعلانه إياه «وهميّاً»، هذه المرة، وموقوفاً على بعض المجتمعات المغمورة، أو المراحل المتخلّفة التي عرفها مجتمعنا، وأيضاً، الأشخاص الذين هم على درجة مميزة من الغباء. تلك اللعبة التي ما فتئت تتواصل بأشكال مختلفة في كل المجتمعات، تتابع سيرها اليوم في نتاج السير جيمس جورج فرايزر، بنوع خاص، وهو عالم إثنولوجي ظريف لايني منهمكاً هو ولفيف من أنداده وأتباعه في خطّ العقلانية في عملية طرد الديني نفسه واستهلاكه الطقسي جاعلين منه كبش محرقة لكل فكر بشري. إن فرايزر يغسل يديه، شأن كثيرين من مفكرينا المحدثين من العمليات الحسية التي تروق للديني، مقدماً نفسه باستمرار وكأنه منزه تماماً عن كل «خرافة»، هو الذي لا يشكُّ قطعاً في أن غسل اليدين هذا

مصنّفٌ منذ عهد بعيد في عداد المرادفات العقلانية الصرفة وغير الملوّثة لأقدم عادات الإنسانية. وكمن يريد التأكيد أنه ليس من التواطؤ في شيء ولا يفَهم أي شيء يروح فرايزر يعدد التفسيرات التافهة لذلك «التعصّب» المفعم بالـ «الفظاظة»، والذي كرّس له بطيبة خاطر صفوة أعماله.

ولئن كان أجَل ظاهرة **الإنكار والتغافل** هذه قد حان، فإن طابعها الذبائحي ينبئنا أنه لن يتبدّد اليوم أيضاً، وأكثر منه في أي وقت آخر، من غير أن يصطدم بمقاومات شبيهة بتلك التي تتحدّث عنها الفرويدية، ولكن أشد منها هولاً، لأننا لسنا هنا أمام مكبوتات من الدرجة الثانية يتسابق البشر إلى البوح بها، بل أمام أكثر أساطير «الحداثة» حيويّة وكل ما ليس وارداً أن يجري اعتباره أسطورة، على الإطلاق.

مع ذلك، فالعلم هو موضوع الرهان، وليس في ما نثبته ظلّ لأي «تصوف» أو «فلسفة». إن الأساطير والطقوس، أي التفسيرات الدينية تحديداً، تدور في فلك العنف التأسيسي من دون أن تدركه أبداً حقّ الإدراك، تماماً كما أن التفسيرات الحديثة، أو ما يمكن تسميته «علم الثقافة المزيّف»، تدور هي الأخرى، حول الأساطير والطقوس من غير أن تدركها أبداً حقّ الإدراك. ذلك ما خرجنا به من قراءتنا لفرايزر. ولا غرو، فما من بحث في الموضوع الديني إلا وهو تفسير للتفسير مبنيّ على ركيزة الإجماع العنفي التي يتأسس عليها الطقس بالذات. على أن الصلة تتحقق بوساطة الطقس، وربما تعدّته إلى المؤسسات المنبثقة عن الطقس، وتلك المنبثقة عن هذه المؤسسات، بحيث نجدنا أمام سلسلة ثنائية أو ثلاثية من الوساطات.

لئن كانت التفسيرات الدينية صادرة عن إغفال ظاهرة العنف التأسيسي فهي تؤكد وجودها، بخلاف التفسيرات الحديثة التي تنفي

هذا الوجود. لايزال العنف التأسيسي يواصل تحكمه بكل شيء نظير شمس بعيدة خفية تدور حولها لا الكواكب السيّارة فحسب، بل تلك التابعة لها، أيضاً، والكواكب التابعة للتابعة. ولا ضيرَ في ذلك، فلعل من الضروري أن تكون طبيعة الشمس مغفلة بل، وأكثر من مغفلة، أن تعتبر حقيقتها لاغية وكأنها لم تكن.

إن الدليل كل الدليل على استمرار الجوهري قائماً يكمن في تلك الفاعلية الذبائحية الظاهرة في نصّ كنصّ فرايزر، والتي، لئن راحت تطغى عليها تدريجيّاً صفة العرضية والهشاشة وتنزاح عنها بوتيرة متسارعة إلى نصوص يتعادل فيها الإفصاح والغموض، تبقى فاعلية واقعية تتلاءم مع حاجات جماعة محدّدة شأن ما رأينا عليه الذبيحة الطقسية، تحديداً.

إن السؤال الذي تطرحه التفسيرات كلها، بما في ذلك تفسير فرايزر وكل ما تلا فرايزر في أيامنا من تفسيرات، مايزال ينتظر الجواب. وسيبقى التفسير والتأويل قائمين طالما هنالك سؤال لا جواب له. إن في اللاجواب إثباتاً لطقسية السؤال في حين أن التفسير هو شكل طقسي فرعي، ولا جواب طالما الطقوس حيّة. ثمة سؤال مطروح حقاً. إن الفكر الطقسي يسأل صادقاً عما حلّ بالعنف التأسيسي والجواب يُعرض عنه، تماماً كما تسأل الإثنولوجيا الأولى منذ بداية نشأتها صادقةً عما حلّ بالفكر الطقسي، وكما يسأل فرايزر صادقاً عن نشأة الديني والجواب يُعرض عنه، هو الآخر.

أما في أيامنا هذه، فقد بلغ التفسير حدّ الإقرار والمجاهرة بالعجز عن إصدار أجوبة حقيقية، حين عرّف عن نفسه بأنه لا يعرف نهاية، وحسِب أن من حقّه الاستقرار حيث هو في الواقع. لكنه

يخطئ إذ يظن أن بمستطاعه السكنى بهدوء في المتواصل إلى ما لانهاية. لقد كان التفسير دائماً على خطأ؛ فهو يخطئ إذ يظن نفسه ممسكاً كل لحظة بالحقيقة في الوقت الذي يقيم في المتواصل إلى ما لانهاية، ويخطئ، أيضاً، حين يخلص إلى العدول عن الحقيقة ليؤكّد تواصله إلى ما لانهاية. والواقع أنه إذا خلص التفسير إلى التبصر بالوظيفة الطقسية التي يمارسها، فإن ممارسة هذه الوظيفة تغدو مستحيلة، بفعل خروجها إلى النور. والناظر يرى أن علامات نهايتها تتكاثر من حولنا، فالتفسير الذي يوغل في الـ «اللاواقعية» يوماً بعد يوم، ويتقهقر إلى لجلجة غيبية، يتجه، في الوقت نفسه، نحو الـ «حدّة». لقد انقلب التفسير إلى جدل حام يتخلله عنف متبادل، وبدل أن يسهم في طرد العنف اجتذبه إليه اجتذاب الجثة للذباب، حتى ليصح فيه، بالإجمال ما يصحّ في كل الأشكال الذبائحية من انقلاب المفاعيل الخيّرة قبيل الدخول في مرحلة الانهيار وانعكاسها إلى شريرة. وما الأزمة الفكرية في زمننا إلا ما ذكرنا.

إن بقاء هذا السؤال بلا جواب يعني أن طرحه خاطئ من الأساس. ندرك ذلك سلفاً. وقد سبق أن حدّدنا «الضلالة» الجوهرية الكامنة في طرح التفسير الحديث لمسألة «المقدس»، فنحن نعتقد واهمين أن هذه السؤال وقف علينا وحدنا، وأن مجتمعنا هو الوحيد الذي خرج من المقدس مرة واحدة وإلى الأبد، وكأنا نقول إن المجتمعات البدائية لاتزال تعيش «في كنف المقدس». ولكن ما من مجتمع، كما رأينا، يمكنه العيش «في المقدس»، أي العنف، لأن العيش في مجتمع يعني الإفلات من العنف، من غير أن يراد بذلك، طبعاً، تحقيق مصالحة فعلية تجيب لتوّها عن السؤال العتيد: «ما المقدس»؟، وإنما العيش بشكل أو بآخر، في حالة من الإغفال الدائم التبعية للعنف نفسه.

ما من مجتمع إلا ويظن، كما رأينا، أنه الوحيد الذي خرج من المقدس. لذا كنا لا نرى في البشر الآخرين أبداً بشراً بالكامل، ولا نفلت، بالتالي من السُنة المشتركة، سُنة الإغفال والإنكار.

معنى ذلك، أيضاً، أننا لا نفلت من الدائرة، لأن النزوع إلى محو المقدس وإلغائه بالكامل يمهّد لعودة المقدس في الخفاء لا بصورة تعالٍ بل من خلال مثولية العنف ومعرفة العنف. إن الفكر الذي يبتعد عن منشأ العنف على نحو غير محدد يعود فيقترب منه من حيث لا يدري، كون هذا الفكر لا يعي أبداً أنه بدّل اتجاهه. ما من فكر إلا ويرسم دائرة حول العنف التأسيسي، وقد عاد شعاع الدائرة إلى التناقص، خصوصاً في الفكر الإثنولوجي الذي يقترب من العنف التأسيسي ويتركز على الضحية الفدائية من حيث لا تدري، وخير شاهد على ذلك أعمال فرايزر التي تقدّم للقارئ مروحة كاملة من التأويلات الطقسية بعرضها حشداً هائلاً من أكثر العادات تبايناً في الظاهر. ولئن تكن وحدة هذه الأعمال قائمة، فإن وقوعها لا يتعيّن في النقطة المحددة من قِبل هذا المؤلف الذي يخفى عليه المعنى الحقيقي لدعوته الأسطورية والطقسية الرحبة كما يخفى عليه معنى شغفه الإثنولوجي بالذات. لقد بات يمكننا الجزم بأن مؤلفاً كهذا هو أسطورة الميثولوجيا، ولا فرق في ذلك ما بين نقد إثنولوجي يبحث عن القاسم المشترك الحقيقي لكل الموضوعات المعالجة ونقد «تحلينفسي» بالمعنى الواسع، يسعى جاهداً إلى تخطّي نطاق الأسطورة العقلية وصولاً إلى العقدة الخفية الكامنة وراء الهواجس الفرايزرية، أعني: **كبش المحرقة.**

ما قلناه بشأن فرويد ينطبق على الفكر الحديث كله، لاسيما علم الإثنولوجيا الذي لم يقوَ فرويد على مقاومة انجذابه إليه، فإن مجرّد قيام علم كـ «علم الإثنولوجيا»، وبقاءَه حيّاً في مقابل تراجع

أشكال التفسير التقليدية، يشكل في الأزمنة المعاصرة، عموماً، وفي المرحلة الحالية، خصوصاً، إحدى العلامات التي تسمح باستشراف أزمة ذبائحية جديدة يشبه سيرها من زوايا عديدة، سير الأزمات السابقة، لكنها ليست هي نفسها. وما أراه أننا، بعد خروج مجتمعنا من المقدس على نحو أكمل مما حصل للمجتمعات الأخرى، وإلى درجة «أنستنا» العنف التأسيسي وغيّبته عن أنظارنا، بالكليّة، سنعود فنلتقي هذا الأخير مجدّداً. سيعود إلينا العنف الأساسي بشكل مذهل، هذه المرة، لا على صعيد التاريخ فحسب، بل على صعيد المعرفة أيضاً. من هنا كانت الأزمة تدعونا، للمرة الأولى، إلى انتهاك المحرّم الذي لم ينتهكه هيراقليطس ولا أوريبيدس، بإظهارنا جليّاً، على نور العقل الساطع، دور العنف في المجتمعات البشرية.

الثبت التعريفي

إبسال (Anathème): ضرب من الحرم تلقيه الجماعة على أحد أفرادها فتفصله عنها وتسلمه للموت.

أزمة ذبائحية (Crise sacrificielle): إنها أزمة اللاتمايز الكلي التي تضرب النظام الثقافي، بصفته نظاماً مبنيّاً على اختلافات تحدد لكل فرد هويته متيحة له التموضع بالنسبة إلى الآخرين. وهي تُعزى إلى تراخي الروادع وجمود القوانين، من جهة، وتأصل الرغبة المحاكية في النفس الإنسانية، من جهة ثانية، تأصلاً يولد المنافسة التي تُغرق الجماعة في دوّامة العنف المتبادل. حتى إذا أَلْفَتْ هذه الأخيرة نفسها مهددة بخطر التدمير الشامل سارعت إلى تحويل العنف الإجماعي باتجاه ضحية فدائية زاعمة أنها المسؤولة الوحيدة عن كل ما حلّ بها من شرور، وعاقبَتها بالطرد والموت شفاء لها من أوصابها.

انزياح مجازي (Glissement métonymique): انحراف الألفاظ عن دلالاتها الوضعية واكتسابها دلالات أخرى مجازية. وهو على نوعين: استعاري ترتبط فيه الدلالتان الوضعية والمجازية بعلاقة المشابهة؛ وغير استعاري تتنوّع فيه العلاقة ما بين سببية وأداتية ومسبَّبية وكليّة وجزئيّة وحاليّة ومحليّة وزمانية ومكانية ومصدرية

وفاعلية ومفعولية... إلخ. وما قصد إليه جيرار، هنا، هو هذا النوع الثاني من دون سواه.

تعالٍ (Transcendence): هو، في الأنثروبولوجيا الجيراردية، صعود المقدّس مجدّداً إلى عليائه على أثر **إبدال ذبائحي أول** يتمثل في الانحراف بالعنف عن الجماعة نحو ضحية فدائية يسفر التخلّص منها عن ولادة المحظورات التي من شأنها الفصل بين الأفراد وكل ما من شأنه أن يغذّي لديهم الرغبة المحاكية، وولادة تؤسس لقيام النظام القضائي. يليه **إبدال ذبائحي ثانٍ** يستعيض عن الضحية الفدائية بضحية طقسية، مما يؤدّي إلى نشأة الطقوس. سوى أنه لما لم يكن هنالك ضحية فدائية مسؤولة تماماً عن كل آثام الجماعة وشرورها فقد صح أن الآلية الذبائحية هي ذات طابع عبثي وأن العدالة تتخطّى التطبيق الحرفي لأوامر الشريعة ونواهيها إلى الحب والمغفرة اللذين يخولاننا الذود عن حقوق الشخص الإنساني واعتباره قيمة في حد ذاته.

جَلَياني (Apocalyptique): رؤيوي، يجلو أسراراً تتعلّق بسير التاريخ وما وراء التاريخ.

قرابة إصطلاحية (Parenté classificatoire): قرابة غير دموية معترف بها اجتماعياً.

قرابة متوازية (Cousins parallèles): هي صلة القربى الناشئة عن والدين أخوين يتماثلان جنساً (أبناء العم وأبناء الخالة).

قرابة مصلَّبة (Cousins croisés): هي صلة القربى الناشئة عن والدين أخوين لا يتماثلان جنساً (أبناء الخال وأبناء العمّة).

مثولية (Immanence): يُراد بها عموماً وجود شيء أو مبدأ ما

في شيء آخر وجوداً ملازماً لوجود ذلك الشيء. لكنها، لدى جيرار، تكتسب مدلولاً أنثروبولوجياً مميّزاً مؤداه انكفاء المقدس من علياته إلى عالم البشر الذين يغدو بعضهم آلهة في نظر بعض، بتأثير من رغبة محاكية تنأى بهم عن خصوصيتهم الفردية وتحمل كلاًّ منهم على اشتهاء ما للآخر.

ثبت المصطلحات

Substitution sacrificielle	إبدال ذبائحي
Anathème	إبسال
Démystification	إبطال/ تبديد الوهم/ تحرير من الوهم
Désymbolisation	إبطال الرمز
Unanimité fondatrice	إجماع تأسيسي
Unanimité violente	إجماع عنفي
Animiste	أحيائية
Cannibalisme	آدِميّة/ أكل لحوم البشر
Réflexe	إرتكاس
Aztèque	أزتيكي
Crise sacrificielle	أزمة ذبائحية
Possession	إستحواذ/ مسّ
Rétrospectif	إستذكاري/ استعادي
Aliénation	استلاب

Fantasme	إستيهام/ هوّام
Projection	إسقاط
Nominalisme	إسمانية
Arbitraire	إعتباطي
Lynchage	إعدام/ قتل عسفي
Méconnaissauce	إغفال/ جهل/ إنكار
Compulsion névrotique	إكراه عُصابي
Double Bind	إكراه مزدوج
Contamination	إلتياث
Conformisme	إمتثالية
Le Moi	الـ أنا
Le Sur-moi	الأنا الأعلى
Diffusionnisme	إنتشارية
Glissement métonymique	إنزياح مجازي
Impressioniste	إنطباعي
Inversion	انعكاس/ إعتكاس
Subversion	إنقلاب
Mécanisme	آلية
Primordial	أولاني
Originel	أولي
Bacchant/ Bacchantes	باخن/ باخنات

Bacchanale	باخوسية
Structuralisme	بنيوية
Structuration	تَبَنْيُن/ بَنْينة
Ambivalence	تجاذب ضدي
Empirisme	تجريبية
Ordalie	تحكيم إلهي
Psychanalytique	تحلينفسي/ تحليل نفسي
Mesure préventif	تدبير وقائي
Symbolisation	ترميز
Configuration mimétique	تشكيل محاكٍ
Catharsis	تطهير/ كاثارسيس
Transcendance	تعال
Interchangeabilité	تعاوُض
Reconnaissance	تعرّف
Neutralisation	تعطيل
Stérilisation	تعقيم
Sacralisation	تقديس
Revirement	تقلّب
Expiation	تكفير
Identification	تماهٍ
Différentiation	تمايز

Elaboration mythique	تمثّل/ إعداد/ تكوّن أسطوري
Immunisation	تمنيع
Antagonisme	تنافر
Symétrie	تناظر
Vengeance privée	ثأر خاص
Vengeance publique	ثأر عام
Apocalyptique	جلَياني
Moyen terme	حدّ أوسط
Bénéfique	خيِّر
Sacrifice	ذبيحة
Sacrificiel	ذبائحي
Désir mimétique	رغبة مُحاكية
Mariage exogame	زواج خارجي/ مختلط
Mariage endogame	زواج لُحميّ
Sujet du désir	فاعل الرغبة/ الراغب
Personnaliser	شخْصَن
Maléfique	شرير
Formalisme	شكلانيّة
Scepticisme	شكوكية
Hubris	صلَف/ جموح
Double	صِنْو

Victime émissaire	ضحية فدائية
Centrifuge	طارِد
Psychiatre	طبيب نفسي
Psychiatrique	طُبنفسي/ طبي نفسي
Rite	طقس
Ritualiser	طقّس (نظّم الطقوس)
Rites de passage	طقوس العبور
Famille élémentaire	عائلة أولية
Exorciser	عزّم/ طرَد الشيطان
Névrose	عُصاب
Obstacle	عَقَبة
Rationaliser	عقْلَنَ
Rituel	عمل طقسي
Anti-fête	عيد مضاد
Objet	موضوع/ غرض/ شيء
Objet du désir	موضوع الرغبة/ المرغوب
Objet désiré	غرض مرغوب
Objectal	غيرانّي
Filleul	فَلْيون، إبن بالتبنّي
Surhumain	فوْبشري/ فوق بشري
Surnaturel	فوْطبيعي/ فوق طبيعي

Parricide	قتل الأب
Infanticide	قتل الأطفال
Parenté Classificatoire	قرابة اصطلاحية
Parenté parallèle	قرابة متوازية
Parenté croisée	قرابة مصلّبة
Quantité continue	كمية متصلة
Quantité isolée	كمية معزولة
Invraisemblance	لاإحتمالية/ بُعد عن التصديق والاحتمال
Post-religieux	مابعْدِيني
Manichéisme	مانوية
Anathème	مُبسَل
Doublets	متجانسات
Imaginaire	متخيَّل
Immanence	مثولية
Stimulus	محفّز
Psychanalyste	محلل نفساني
Ethnocentrisme	مركزية إثنية
Disciple	مُريد
Initié	مُسارّ
Processus	مَسَار
Initiation	مُسارّة

Le Fou du roi	مضحك الملك
Aspects maniaques	مظاهر اهتياجية
Pré-science	معرفة ماقبعلمية/ معرفة ما قبل علمية
Tendancieux	مُغرِض
Paradoxe	مفارَقة
Effets mimétiques	مفاعيل مُحاكية
Justice expéditive	مقاضاة سريعة
Echange	مقايضة
Sacré	مقدس
Angélisme	ملائكية
Stichomythie	ملاحاة
Rival	منافس
Stéréotype	منمّط
Thématique	موضوعاتي
Narcissisme	نرجسيّة
Système judiciaire	نظام قضائي
Psychologisme	نفسانية
Transfert	نقْلة
Modèle	نموذج
Hybride	هجين
Le Ça	الـ هو

Fantasme	هَوّام
Cyclothymie	هياج دوري
Fait	واقعة
Maladie épidémique	وباء وافد

المراجع

1 ـ العربية

كتب

جيرار، رينيه. **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية**. ترجمة رضوان ظاظا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

الكتاب المقدس: العهد القديم والجديد. ط 5. بيروت: دار المشرق، 1999.

2 ـ الأجنبية

Books

Bandera, Cesáreo. *Mimesis conflictiva: ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón*. Madrid: Gredos, [1975]. (Biblioteca románica hispánica: 2. Estudios y ensayos; 221)

Bataille, Georges. *L'Erotisme*. Paris: Editions de Minuit, 1957.

Battistini, Yves. *Trois présocratiques, Héraclite, Parménide, Empédocle*. Paris: Gallimard, 1970.

Bennis, Warren G. [et al.]. *Interpersonal Dynamics; Essays and*

Readings on Human Interaction. Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1964.

Benveniste, Emile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Editions de minuit, 1969. 2 vols.

Caillois, Roger. *L'Homme et le sacré: Edition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré*. 2e éd. [Paris]: Gallimard, 1950.

Canetti, Elias. *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen, 1960.

———. *Masse et puissance*. Trad. de l'allemand par Robert Rovini. Paris: Gallimard, [s. d.]. (Collection tel; 96)

Chagnon, Napoleon A. *Yanomamö, the Fierce People*. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1968].

Delcourt-Carveris, Marie. *Légendes et cultes de héros en Grèce*. Paris: Presses universitaires de France, 1942.

———. *Oedipe; ou, la légende du conquérant*. Liège: Faculté de philosophie et lettres; Paris: E. Droz, 1944.

Derrida, Jacques. *La Pharmacie de Platon*. Paris: Editions du Seuil, 1968. (Tel quel)

Diels, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Berlin: Weidmann, 1934-1937.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & K. Paul, 1966.

Dumézil, Georges. *Horace et les curiaces*. Paris: Gallimard, 1942.

———. *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard, 1968-1973. 3 vols.

Durkheim, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en australie*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.

Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963.

———. *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and*

Rebirth. New York: Harper & Row, 1965.

———. *The Sacred and the Profane; the Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace, [1961].

Elkin, A. P. *The Australian Aborigines*. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1964.

Euripide. Texte présenté, trad. et annoté par Marie Delcourt-Curvers. [Paris]: Gallimard, 1962.

Evans-Pritchard, E. E. *The Nuer, a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

Farber, Bernard. *Kinship and Family Organization*. New York: Wiley, [1966].

Frazer, James George. *The Golden Bough; a Study in Magic and Religion*. 3d Ed. [London: Macmillan and Co., 1911-1915]. 12 vols.

———. *Totemism and Exogamy, a Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. London: Macmillan and Co., 1910. 4 vols.

Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Trad. Par S. Jankélévitch. [Paris]: Payot, [n. d].

———. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated from the German Under the General Editorship of James Strachey. London: Hogarth Press [1953-1966]. 24 vols.

———. *Totem et tabou*. Trad. de l'allemand par Serge Jankélévitch. Paris: Payot, 1951.

Gernet, Louis. *Anthropologie de la grèce antique*. [Paris]: François Maspéro, 1968.

Girard, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: B. Grasset, [1961].

Gluckman, Max. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. New York: Mentor, 1968.

———. *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. [Manchester]: Manchester University Press, [1954]

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part =Holzwege*. Traduit de l'allemand par Wolfang Brokmeier et édité par François Fédier. Paris: Gallimard, 1962.

Henry, Jules. *Jungle People, a Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. With a Foreword by Ruth Benedict and an Added Note to the Reader by the Author. New York: Vintage Books, [1964].

———. ———. [New York]: J. J. Augustin, [1941].

Heusch, Luc de *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en afrique*. Bruxelles: [s. n.], 1958.

———. *Le Pouvoir et le sacré*. [Bruxelles]: Institut de sociologie, 1962.

Hölderlin, Friedrich. *Oeuvres*. Publié sous la direction de Philippe Jaccottet. [Paris: Gallimard, 1967].

Huizinga, Johan. *Homo Ludens*. Boston: Beacon Press, 1955.

Huxley, Francis. *Affable Savages*. New York: [n. pb.], 1966.

International African Institute. *African Worlds; Studies in the Cosmological Ideas and Docial Values of African Peoples*. London; New York: Oxford University Press, 1954.

Jeanmaire, H. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1970.

———. ———. Paris: Payot, 1951.

Jensen, Adolphe E. *Mythes et coutumes des peuples primitifs*. Trad. par M. Metzger et J. Gofinet. Paris: Payot, 1954.

Kantorowicz, Ernst Hartwig. *The king's Two Bodies; a Study in*

Mediaeval Political Theology. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.

Kuper, Hilda. *The Swazi: A South African Kingdom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1963].

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, [1966].

Lagger, Louis de. *Le Ruanda ancien*. Namur: [s. n.], 1939.

Laplanche, Jean. *Hölderlin et la question du père*. Paris: Presses universitaires de france, 1961.

——— et J. B. Pontalis. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Sous la direction de Daniel Lagache. (Bibliothèque de psychanalyse)

Leach, Edmund (éd.). *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock Publications, 1967.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, [1958].

———. *Le Cru et le cuit*. [Paris]: Plon, [1964].

———. *La Pensée sauvage*. [Paris]: Plon, [1964].

———. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses universitaires de France, 1949. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France, 1962.

———. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955. (Terre humaine; 3)

Lévi, Sylvain. *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*. Paris: presses universitaires de france, 1966.

Lévy-Bruhl, Lucien. *La Mythologie primitive: Le Monde mythique des australiens et des papous*. Paris: Presses universitaires de France, 1963. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris:

Presses universitaires de France, 1963. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

Lienhardt, Godfrey. *Divinity and Experience; the Religion of the Dinka.* Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lorenz, Konrad. *L'Agression, une histoire naturelle du mal.* Traduit de l'allemand par Vilma Fritsch. Paris: Flammarion, 1968.

Lowie, Robert Harry. *Primitive Society.* New York: Liveright, [1970].

———. ———. New York: Liveright Pub. Corp., [1947].

Malinowski, Bronistaw. *Argonauts of the Western Pacific.* New York: Dutton, 1961.

———. *Crime and Custom in Savage Society.* New Jersey: Littlefield and Adams, 1967.

———. ———. London: [n. pb.], 1926.

———. *The Family Among the Australian Aborigines: A Sociological Study.* New york: Schocken, 1963.

———. *The Father in Primitive Psychology.* New York: The Norton Library, 1966.

———. ———. London: [K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1927].

———. *Magic, Science and Religion, and Other Essays.* With an Introd. by Robert Redfield. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954.

———. *Sex and Repression in Savage Society.* New York: Meridian Books, 1955.

Mauss, Marcel. *Oeuvres.* Présentation de Victor Karady. Paris: Editions de Minuit, 1968.

Métraux, Alfred. *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec*

celle des autres tribus Tupi-Guarani. Paris: E. Leroux, 1928.

———. *Religions et magies indiennes d'amérique du sud.* Edition posthume établie par Simone Dreyfus. [Paris]: Gallimard, 1967.

Murray, Henry Alexander (ed.). *Myth and Mythmaking.* Boston: Beacon Press, 1968.

———. ———. New York: G. Braziller, 1960.

Nilsson, Martin P. *A History of Greek Religion.* 2d ed. New York: Norton, [1964]. (The Norton library, N287)

Otto, Walter Friedrich. *Dionysos, le mythe et le culte.* Traduit de l'allemand par Patrick Lévy. Paris: Mercure de France, 1969.

Pater, Walter. *Appreciations, with an Essay on Style.* London: [n. pb.], 1957.

Radcliffe-Brown, A. R. *The Andaman Islanders.* New York: Free Press, 1965.

———. *The Andaman Islanders; a Study in Social Anthropology.* Cambridge: The University Press, 1922.

———. *Structure and Function in Primitive Society.* New York: The Free Press, 1965.

——— and Forde Daryll (eds). *Africans Systems of Kinship and Marriage.* London: Oxford University Press, 1950.

Rodhe, Erwin. *Psyche: Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen.* Heidelberg: [n. pb.], 1893.

Shakespeare, William. *Oeuvres complètes de Shakespeare.* Paris: Le Club français du livre, [s. d.].

Smith, William Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia.* London: A. and C. Black, 1903.

———. *Lectures on the Religion of the Semites: First Series: The Fundamental Institutions.* London: A. and C. Black, 1894.

Sophocle. Texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles lettres, 1962-1965.

Storr, Anthony. *Human Aggression*. New York: Bantam, 1968.

———. ———. New York: Atheneum Publishers, 1968.

Structures de parenté et d'alliance d'après les formules pende. Bruxelles: Académie royale des sciences coloniales, 1955.

———. ———. London: Cornell University Press, 1970.

Thompson, Stith (ed.). *Tales of the North American Indians*. Bloomington: Indiana university, 1968.

Turner, Victor. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon, 1968.

———. *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967.

———. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Pub. Co., [1969].

Van Gennep, Arnold. *Les Rites de passage: Etude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc*. Paris: E. Nourry, 1909.

Vaillant, George Clapp. *Aztecs of Mexico*. New York: Pelican Books, 1950.

Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs, études de psychologie historique*. Paris: F. Maspero, [1966].

Wilson, Monica Hunter. *Rituals of Kinship Among the Nyakyusa*. London: Oxford University Press, 1957.

Periodicals

L'Année sociologique: [vol. 2], 1899.

Arrowsmith, William. «The Criticism of Greek Tragedy.» *Tulane Drama Review*: vol. 3, no. 3, March 1959.

Beidelman, T. O. «Swazi Royal Ritual.» *Africa*: vol. 36, 1966.

Cook, P. A. W. «The Inqwala Ceremony of the Swazis.» *Bantu Studies*: vol. 4, 1930.

Kuper, Hilda. «A Ritual of Kingship Among the Swazi.» *Africa*: vol. 15, 1944.

Makarius, Laura. «Du Roi magique au roi divin.» *Annales ESC*: vol. 25, 1970.

Norbeck, Edward. «African Rituals of Conflict.» *American Anthropologist:* vol. 65, 1963.

Sousberghe, L. de. «Etuis péniens ou gaines de chasteté chez les ba-pende.» *Africa:* vol. 24, no. 3, 1954.

«Structures de parenté et d'alliance d'après les formules pende.» *Mémoires de l'académie royale des sciences coloniales belges:* t. 4, fasc. 1, 1951.

«Les Tabous du forgeron.» *Diogène*: Avril-juin 1968.

Theuws, Th. «Naître et mourir dans le rituel luba.» *Zaire*: vol. 14, [nos. 2-3], 1960.

Vansina, J. «Initiation Rite of the Bushong.» *Africa:* vol. 25, 1955.

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- د -

- ذ -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

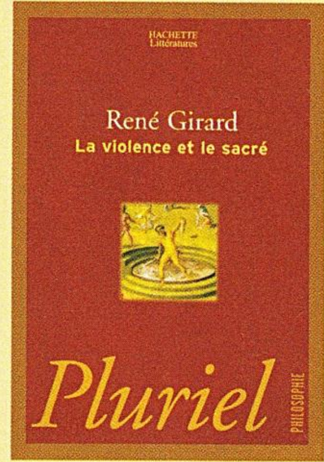
- ق -

ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

والمقدّس



بعد **الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية** يعتزم رينيه جيرار في كتابه **العنف والمقدّس** أن يرقى بنا إلى بدايات الصرح الثقافي والاجتماعي الذي يرتفع في قلب حضارتنا. هذا البحث الفذّ يركّز على الدور الأساسي للعنف المؤسّس والضحية الفدائية استناداً إلى قراءة جديدة، شخصية جدّاً، للتراجيديين اليونان، وفي الآن نفسه إلى مناقشة مُحْكَمة لأهم المناهج التفسيرية، ولاسيما التحليل النفسي. وبذلك يجد الديني المؤسَّس على الإجماع العنفي تحليلاً دقيقاً وتفسيراً غيرَ مسبوق في هذا البحث الرائد.

- **رينيه جيرار:** متخصّص في الكتابات والمخطوطات القديمة، من مواليد عام 1923. نال شهادة الدكتوراه من جامعة إنديانا وزاول التدريس طويلاً في جامعة جون هوبكينز.

- **سميرة ريشا:** متخصصة في الفلسفة واللاهوت.

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

علي مولا

ISBN 978-9953-0-1424-1
9 789953 014241

الثمن: 18 دولاراً
أو ما يعادلها